

حکمت و فی

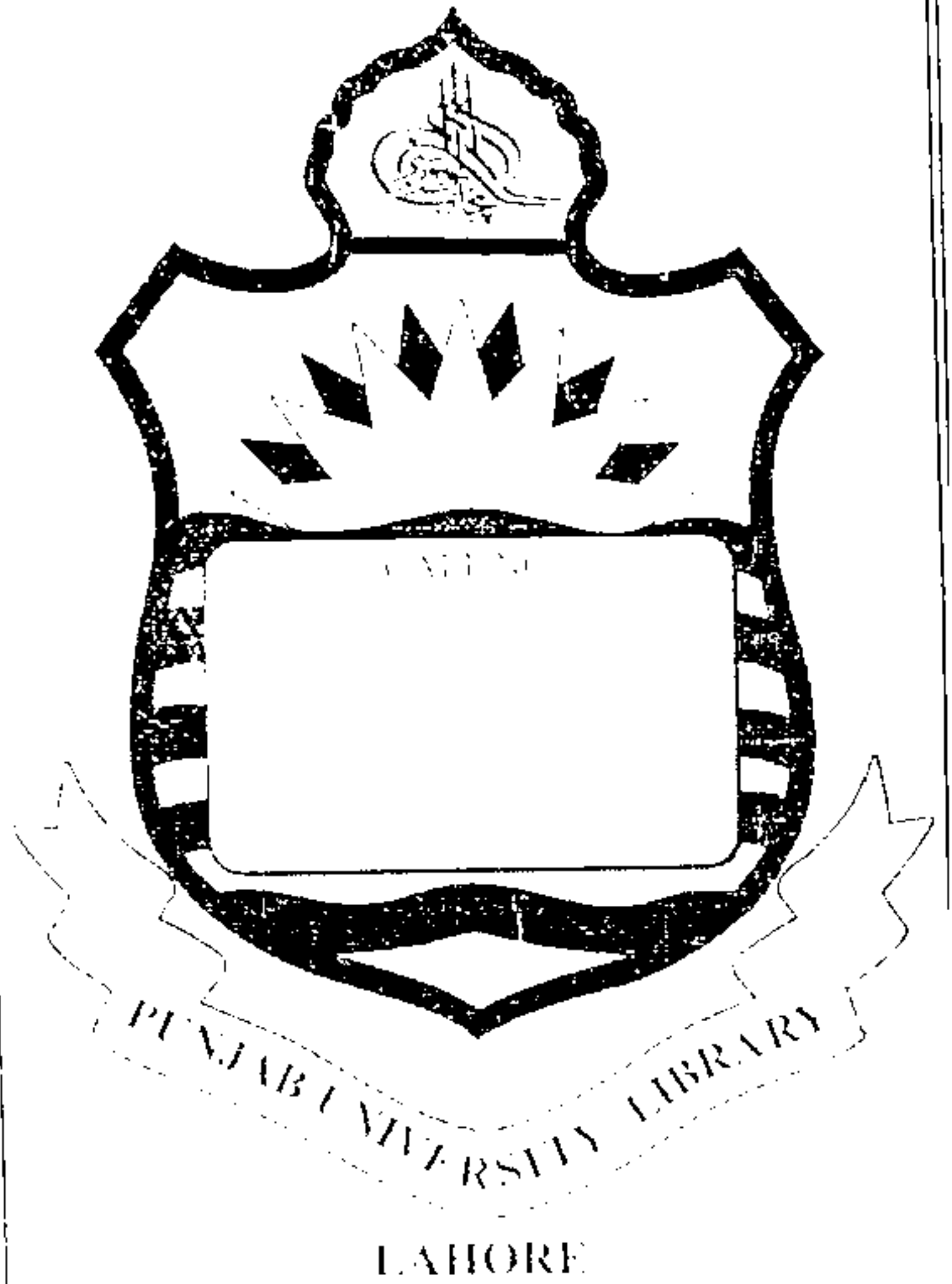
ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم۔ ایل۔ ایل۔ بی۔ پی۔ ایچ۔ ڈی
(ڈاکٹر لوارۃ ثقافت اسلامیہ)



مطبوعاتِ ادارۃ ثقافتِ اسلامیہ لاہور
پاکستان

۱۹۵۵ء

130



منہدی پریس ریکورڈ ڈپازٹ

س - س - یا

ذخیرہ پروفیسر محمد اقبال مجددی

جو 2014ء میں پنجاب یونیورسٹی لائبریری کو

ہدیہ کیا گیا۔

for More Books Click This Link

<https://www.facebook.com/MadniLibrary>

فہرست مضامین

۵	۱۔ آغاز
۲۳	۲۔ عشق
۶۳	۳۔ حق والہام
۱۰۴	۴۔ وحدت وجود
۱۳۰	۵۔ آدم
۱۶۵	۶۔ صورت و مہنی
۲۰۷	۷۔ عالم اسباب : سلسلہ علت و معلول
۲۲۷	۸۔ جبر و قدر

آغاز

دین و دانش، ایمان و عرفان کا اہم ترین مسئلہ یہ ہے کہ نفس انسانی کی ماہیت کیا ہے، میں کیا ہوں، "انا" ایک جوہر بسیط ہے یا شے مرکب، جسم کے ساتھ اس کا رابطہ کس قسم کا ہے۔ کیا یہ جسم کے وظائف میں سے ایک وظیفہ اور طبیعت کے لطائف میں سے ایک لطیفہ ہے یا اس کی حقیقت، مادیات و طبعیات ہے کیا یہ مظاہر و غائبات سے بیان کا معنوں۔ اس کا تعلق طبعی ماحول یا کون و مکان سے کس نوعیت کا ہے، کیا یہ زمان و مکان کے اندر محدود ہے یا زمان و مکان خود اس کے آلات علم یا اندازہ علم نظر ہیں۔ نفس و آفاق کا باہمی تعلق کس قسم کا ہے۔ اس انا کی ہستی انسانی اور اعتباری سے یا اس کے ان مطلقیات کا کوئی شائبہ پایا جاتا ہے، وجود علی الملأ کی ہستی واجب الوجود سے اس کو کیا نسبت حاصل ہے۔ اگر اس انا کی ماہیت علم ہے تو خود علم کی ماہیت کیسے ہے کیا علم کی نسبت تک محدود ہے یا مادیات جس کی کوئی حقیقت نہیں ہے اور اس میں آسکتی ہے۔ غرضیکہ تہتی عرفان اپنی خودی کی پہچان سے ہی پہچان سے آفاق کی پہچان اور خدا کی پہچان بھی ہو سکتی ہے جس مسئلہ کہ خدا کو جان پہچان یا باطنیات سے کون عرفان ہے فقد عرف سریتہ و فی انفسکم اذ لا نا بصہ فیہ۔

مثنوی مولانا روم کے متعلق کہا گیا ہے کہ: ہرست قرآن در زبان پہلوی، اس میں کمٹی شکر، نہیں کہ مثنوی میں قرآنی معارف کی گہرائی تفسیر ہوتی ہے۔ ہمیشہ شریف

میں آیا ہے کہ قرآن کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن۔ مولانا نے اسی مضمون کو ان اشعار میں ادا کیا ہے :

حرفِ قرآن را بدان کن ظاہر و لہجہ
زیر ظاہر باطن ہم قاہرہ است
زیاں باطن کے بطنِ دگر خیرہ گرد و اندر و فکر و نظر
صحیفہ فطرت کا بھی یہی حال ہے کہ اس کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن کسی چیز کی ظاہر سطح اس کل چیز کے مقابلے میں عشرِ عشر بھی نہیں ہوتی یہی حال معارفِ دینی کا ہے الفاظِ سطحی چیز ہیں اور جو شخص الفاظ سے گزر کر معنی میں غوطہ زن نہ ہو سکے اس کی معرفت نہایت سطحی رہتی ہے۔ محض سطح کو دیکھنے والے الفاظ اور متشابہات کی بحثوں میں الجھتے رہتے ہیں اور ان کا وہی حال ہوتا ہے جس کو حافظ شیرازی نے اس شعر میں بیان کیا ہے :
جنگِ ہفتاد و دو ملت ہم را ندیدند
چوں ندیدند حقیقت رہ افغانہ زند

یہ جنگِ ہفتاد و دو ملت آسمانی حیضوں کے الفاظ کی تاویل سے برپا ہوتی ہے عارفِ رومی کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اس جنگ میں کسی ایک فریق کے طور پر نہ یک میں ہوئے۔
من ز قرآن برگزیدم مغز را
استخوان پیش سنگال انداختہ
لا یعنی اور لاطائل مذہبی بحثیں تنگ نظری تعصب اور حسد سے پیدا ہوتی ہیں بلکہ بولنا چاہیے کہ حسدِ تنگ نظری سے پیدا ہوتا ہے

ہفتاد و دو فریق حسد کے حصے سے ہیں اپنا ہے یہ طریق کہ باہر حسد سے ہیں (دوق)
اور حسد کی بیماری کا علاج وسعتِ نظر ہے۔ تماشائے ظاہر اور تماشائے باطن
حسد سے اگر آزر دہے گرم تماشہ ہو کہ چشم تنگ شاید کثرتِ نظارہ سے وا ہو (غالب)
مولانا کے سوانح میں لکھا ہے کہ علماء خود بین و ظاہر پرست نے ان کے ساتھ حسد برتنا شروع کیا اور ایک شخص کو بکھڑا کرنا طریقے کے لئے ان کے پاس بھیجا کہ پہچان سے یہ سوال کرنا کہ آپ کس فرقے میں ہیں پھر جڑ فرقے سے وہ اپنا تعلق بتائیں اس کے متعلق یہ یہ سوال کرنا۔ کیونکہ ہر فرقے کے متعلق مناظر کو الگ الگ پینتر سے اختیار کرتے پڑتے ہیں، چنانچہ اس نے مولانا سے آغازِ بحث میں یہی سوال کیا۔ مولانا نے جواب دیا :

کہیں ہتھ فرقوں سے متفق ہوں۔ یہ جواب جھگڑا مولوی صاحب کے لئے بہت غیر متوقع تھا اس لئے ان کی سٹی کم ہو گئی، لہذا اسٹ پٹا کر اوپر بھٹا کر بولے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ بے دین اور منحہ ہیں۔ مولانا نے فرمایا کہ میں اس سے بھی متفق ہوں۔

اکثر عقائد اور دعاوی میں کچھ نہ کچھ حقیقت کا شائبہ ہوتا ہے اور اُپلا ان افرط و تفریط سے پیدا ہوتا ہے یا کسی جز کو کل سمجھ لینے سے یا ایسے نتائج اخذ کرنے سے جو حقیقتاً اس عقیدے سے مستنبط نہیں ہوتے تمام شنی کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا کی وسعت نظر نے اُن کو حقیقت شناس کر دیا ہے اور چونکہ وہ حقیقت کے کسی پہلو سے گریز نہیں کرتے اس لئے تمام فرقوں کے پیروان کے بیانات سے اپنے لئے سند حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور جزوی طور پر ہر ایک کو کچھ نہ کچھ مل جاتا ہے۔

ہر کس از ظن خود شد یارِ من و نہ در دین من نہ جست اسرارِ من
یثبت تفسیر قرآن شنی معنوی کو قرآن کریم سے کئی جہتوں سے مماثلت حاصل ہے اور یہی ایک وجہ مماثلت ہے کہ تمام فرقے شنی سے سند حاصل کر کے اپنے عقائد کو ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ کچھ سی بد کثیراً و یمنل بد کثیراً۔ قرآن کریم کی طرح شنی کے متعلق بھی یہی ہے۔

قرآن کریم کا انداز اختیار کرتے ہوئے شنی کو بھی اس طرح شروع کیا گیا ہے کہ جس طرح سورہ بقرہ تمام فرقان حمید اور کتاب حکیم کا لب لباب ہے اسی طرح سورہ کوہ انبیا سے تشبیہ و تمثیل کر کے تمام فرقان و معارف کا خلاصہ پہلے صفحہ پر چند اشعار پیش کر دیا ہے شنی کے تمام فقرات میں اشعار کی شرح ہیں۔

رُحْنِ انسانی کے متعلق قرآنی تعلیم یہ ہے کہ خدا نے اپنی روح انسان کے اندر جمی تھی۔ انسان کی حقیقت اس کی روح ہے جس کے لئے بھی نفس کی اصطلاح نہیں آگئی ہے۔ منسخت قبہ من روحی سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ روح انسانی کی ماہیت میں اور ہیت کا شائبہ بھی ہے۔

آدم کو مت خدا ہو آدم خدا نہیں لیکن خدا کے نواسے آدم خدا نہیں

ذات، لفظی ذات واحد ہے جس کی وحدت لامتناہی کثرت میں مظہر ہونے کے باوجود منتشر اور منتشر نہیں ہوتی۔

اے کردہ بارائش گفت از سبچ در راہ سخن کشودہ زلفِ خم نہ پہنچ
عالم کہ تو پیز و یگرے می دانی فرائے سست بسبب منبسط دیگر پہنچ (غالب)

اول و آخر وہی ہے اور ظاہر و باطن بھی وہی۔ ذات، بحث کے لئے انسان کے پاس کوئی لفظ نہیں کیسے۔ محکمہ شے، مابیات وجود کے متعلق انسانی زبان فقط تمثیلی زبان ہو سکتی ہے اور تمثیل مثال ہوتی ہے مثل نہیں ہوتی۔ خدا کی ذات صفات کے لئے فقط اسماء حسنی و مثل اعلیٰ کا استعمال لازم و جائز ہے اسی لحاظ سے خدا کو روح وجود کہہ سکتے ہیں، اگرچہ بالفاظِ مولانا

خاک بر فرق و سر تمثیل من

قرآنی اصطلاح میں عالم کے دو پہلو ہیں ایک عالم امر ہے اور ایک عالم خلق، اگر ہر دو ہزارہ خواہم بھی ہوں تو ان میں سے ہر عالم کے ہی دو پہلو ہونگے۔ روح کا ماخذ عالم امر ہے قل الروح من امر ربی۔ عالم خلق عالم مظاہر ہے جسے قرآن کریم آفاق کہتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ نفس و آفاق میں سے کونسا پہلو مصدری اور قدم ہے، مولانا کا جواب یہ ہے کہ نفس مقدم ہے اور مظاہر نفس کا پر تو ہیں، ایک اصل بابہ ہے اور دوسرا سایہ۔

دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ارواح اگر عالم امر میں سے ہیں تو وہ قدیم ہیں یا مخلوق۔ قدیم اور حادث کی بحث کا مدار حقیقتِ زمان پر ہے، اگر زمان و مکان خود حادث ہیں تو ان کا اطلاق نہ خدا کی ذات پر ہو سکتا ہے اور نہ روح کی ماہیت پر اگر روح کی ماہیت مظہر الوہیت ہونے کی وجہ سے ماورائے زمان و مکان ہے تو اس کے متعلق یہ سوال ہی نہیں ہو سکتا کہ وہ کسی وقت مخلوق ہوئی، کیونکہ وقت خود مخلوق ہے اور روح کی حقیقت کے مقابلے میں ایک ظہری اور ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ عالم طبعی یا عالم مادی قدیم نہیں ہو سکتا، کیونکہ عالم خلق عالم حادث ہے یہ مایہ وجود نہیں بلکہ سائر

وجو ہے، لیکن عالم امر مخلوق نہیں۔ اس لئے روح انسانی کی حقیقت بھی مخلوق نہیں ہے۔
مے گفت در بیابان رنگ دین دیدہ صوفی خدا نہ دار واد نیست آفریدہ

روح انسانی اور روح مطلق یعنی خلاق عالم کا تعلق صانع و مصنوع کا تعلق نہیں، انسانی
ہستی کا وہ پہلو جو عالم خلق سے تعلق رکھتا ہے اس کے لحاظ سے انسان مخلوق ہے
اس کی زندگی کے افعال و مظاہر و حوادث سب مخلوق ہیں جن کا خالق بالواسطہ یا بلاواسطہ
خدا ہے۔ روح انسانی کی مظاہری حیثیت کو برطرف کر کے مولانا اسکی حقیقت
کو قدیم مانتے ہیں۔ خدا روح الارواح ہے۔ یہ ارواح روح کی طرح قدیم ہیں۔ ذات
الہی اور ارواح میں زمانی تقدیم و تاخر نہیں۔ یہ تقدیم و تاخر اسل اور فرع کا تقدیم و
تاخر ہے جس طرح مثلث اور اس کے زاویوں کی باہمی نسبت ہے مثلث کے زاویے
مثلثیت کی فرع ہیں اسی طرح ارواح روح مطلق سے بطور فرع مندرج ہوتی ہیں لیکن
زمنے کے لحاظ سے اسل کے بعد ظہور میں نہیں آتیں۔

مولانا روح انسانی کو بانسری سے تشبیہ دیتے ہیں لیکن یہ نئے ایک لامحدود
نیستان میں سے الگ ہوئی ہے۔ گویا عالم الارواح ایک ایسا عالم ہے جس میں وحدت
بھی ہے اور کثرت بھی لیکن مولانا نے بابا جنسوی میں اس نکتے کو واضح کر دیا کی کوشش
کی ہے کہ ارواح کی کثرت اشیا کی کثرت کی طرح نہیں مادی اشیا کا تعدد مکان سے
پیدا ہوتا ہے، لامکان کے اندر کثرت و وحدت کا وہ انداز نہیں جو عالم طبیعی و مکانی
میں پایا جاتا ہے۔ یہ ایک راز الہی اور سرالاسر ہے کہ ارواح کو وصال الہی کے
بعد فراق کس طرح لاحق ہوا۔ اس راز کو آج تک کوئی افشا نہ کر سکا:

کہ کس نکشود و نکشاید حکمت این معمار

ہستی کا آغاز اور اس کا انجام دونوں اسرار الہی ہیں ان کے تعلق اولیاء و انبیاء کے
بیانات تمثیلی اشارات ہیں اور حکماء کے تصورات ظنی ہیں۔ صحیفہ فطرت کے شروع
اور آخر کے صفات عقل و ادراک کے لئے ساقط ہیں۔

ماز آغانہ و زانجام جہاں بے خرم اول و آخر ہیں کہنہ کتاب قتاد است

مثنوی میں مولانا نے کہیں کہیں اس گتھی کو سلجھانے کی کوشش کی ہے۔ اس کے حل کرنے کی کوشش میں عجیب سیمانہ نکلتے بیان کئے ہیں جن کو ہم آئندہ پیش کرینگے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ لیکن خدا کی بات جہاں تھی وہیں رہی۔

پڑے بھٹکتے ہیں لاکھوں تار، کروڑوں پنڈت ہزاروں سیانے
بنو دیو کیا نظیر آخر خدا کی باتیں خدا ہی جانے

ایک عظیم الشان نبی ہیں یہ معرفت کے ہزاروں دروازے کھلے تھے وہ بھی کہہ سکتا ہے "ما عرفناک حق معرفتک"۔ ذات بے احصا کی معرفت پھر انتہائی سہرہ حضرت شیخ حکیم اللہ فرماتے ہیں کہ راہ مملوک و معرفت میں منتہی کے کچھ معنی نہیں معرفت میں جو کوئی جہاں پہنچتا ہے وہ ایک مقام سربراہ ہے منزل نہیں۔ شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ معرفت میں بہت دور پہنچنے والے کو بھی یہی کہہ سکتے ہیں کہ اس کا مقام باعیت کی طرف اقرب ہے۔ حصول قرب کی کوشش کہیں ختم نہیں ہوتی۔

ہر لحظہ نیا طور، نئی برق تھلی اللہ کرے مرغلہ شوق نہ ہو طے (اقبال)

مولانا روح کی ازلی کیفیت یوں بیان فرماتے ہیں کہ

منبسط بودیم نہ یک گوہر ہمہ	بے سر نہ بے پادیم آل سر ہمہ
یک گہر بودیم ہموں آفتاب	بے گرہ بودیم و سانی ہمو آب
چوں بصورت آمد آں نور سرہ	شدہ در چوں مایہ ہائے کنگرہ
کنگرہ دیراں کند از منجینق	نار و فرق از میان این فریق

پہلے تمام ارواح میں پھلا ہوا ایک ہی بسیط جوم تھا۔ رخلقم من نفس واحدہ۔ اس حالت میں روحوں کے نہ قاب تھے نہ اعضاء جس طرح آفتاب کے منبسط ہونے اور کمر فوں کی کثرت کے باوجود اس کی روشنی ایک ہی ہوتی ہے جس طرح پانی میں لاتعداد قطرے بگڑتے ہوئے ہیں۔ ارواح کے انوار ذاتی جب عالم خلق یا عالم صورت میں آئے، تو حجاب صورت کی وجہ سے ان میں تعدد دکھائی دینے لگا جیسے دیوار یا عسج کے کنگریوں پر حجب آفتاب کا سایہ پڑتا ہے تو نور اور سایہ کا اختلاط کثرت کا

دھوکا پیدا کرتا ہے۔ موقوفوں کے حجاب کو رفع کرنے کی کوشش کرو۔ اس کے بعد تم ارواح میں تفریق محسوس نہ کرو گے۔

وحدت الہی کے اندر ارواح کی کثرت کے اشکال کو رفع کرنے کے لئے مولانا نے بابا بلینچ مثالوں سے کام لیا ہے۔ اولیا و انبیا کی ارواح کی وحدت پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

اطلب المعنى من الفرقان وقل لا تفرق بين آحاد الرسل
وہ چراغ اور حاضر آئے درمکان ہر یکے باشند بصفت غیر آں
فرق ننواں کرد نور ہر یکے چوں بنورش شے آئے بے شکے
اگر تم مکان میں دس چراغ رکھو، اور ہر چراغ الگ الگ شکل کا ہو لیکن ان کی روشنی ہو
کمرے میں پھیل رہی ہے اس کو تم الگ الگ نہیں کر سکتے، ان تمام چراغوں کا نور ایک
غیر منقسم وحدت بن جاتا ہے۔ عالم ارواح جو عالم نور و شہور ہے اس کو بھی تم اسی پر
قیاس کر لو، جب چراغوں کا مادی نور اپنی کثرت میں یہ وحدت پیدا کر سکتا ہے تو عالم
ارواح کی کثرت میں جو وحدت ہے اس میں بدرجہ اولیٰ یگانگی ہوگی۔ عالم ارواح
عالم معانی ہے اور معانی میں تقیم اور نمونہ نہیں ہوتا۔ سو الفاظ کی عبارت کے ہی جب
کوئی شخص معنی بیان کرتا ہے تو الفاظ کی کثرت معنی کی وحدت کے لئے آگے پیاد ہو جاتی ہے
در معانی قسمت واعداد نیست در معانی تجزیه و افراد نیست
اسکے بعد ایک اور مادی مثال سے مطلب واضح کرتے ہیں کہ اگر تو موسیب اور سوسہی
سے اور ان کا عرق پھوٹے تو اس نشہ درہ عرق میں سے ہر سبب اور ہر بھی کٹا کر
اللہ نہیں کر سکتے۔

اگر تو موسیب و سوسہی بشمیری سد خانہ یکا شود و بد بختی
یہ صورتوں کے تفاوت نے من و تو کی تفریق اور دھوکا پر یا لگ سکتا ہے تو پھر ایسی
مادی وحدت کا اور ایسی بصیرت پر یا لگ کر کثرت و وحدت کی حقیقت پر کشف ہوا
صورت مرآت گدازاں کن برنج تانہی زیر آں وحدت یوں

ثنوی کے آغاز میں مولانا اس بحث میں نہیں پڑتے کہ نیستانِ ازل میں ارواح کی کثرت کیوں تھی اور ان کی کثرت کا واعدت سے کیا تعلق تھا، یہ مضامین ثنوی کے کئی دفتروں میں جا بجا ملیں گے۔ شروع نالہ فراق سے کرتے ہیں۔ وجہ کچھ بھی ہو لیکن اب حقیقت یہ ہے کہ روح کو فراق محسوس ہو سکتا ہے اور اس فراق کی شکایت زبانِ حال و قال سے سرزد ہوتی رہتی ہے۔

اسی مضمون کو غالب نے اپنے اُدودیوان کے مطلع میں ایک دوسری تمثیل سے

بیان کیا ہے۔

نقشِ فریادی ہے کس کی شوخیِ تحریر کا کاغذی ہے پیرہن ہر سیکرِ تصویر کا
لیکن نقش کی فریاد میں وہ بلاغت نہیں جو نے کی فریاد میں ہے۔ نے سے درد انگیز
نالہ نکلتا ہے، اگرچہ فریاد کی کوئی بے نہیں ہے۔ نالہ پابندی نے نہیں ہے۔
آغاز ثنوی میں نے کے مضمون کے متعلق یہ بیان کرنا بے محل نہ ہو گا کہ رقم الحروف
کو ماہ اپریل ۱۹۵۲ء میں مرقدِ منورِ مولانا دہم کی زیارت کا شوق کشاں کشاں قونیہ
لے گیا، وہاں مولانا کے دیگر سامان کے علاوہ ثنوی کا قدیم ترین نسخہ دیکھنے کا بھی شرف
حاصل ہوا۔ پہلے دفتر کے پہلے صفحہ پر نظر پڑی تو پہلے ہی شعر کو مروجہ نسخوں میں مندرج شعر
سے مختلف پایا۔ عام مروجہ نسخوں میں یہ شعر لیں درج ہے :

بشنواز نے چوں حکایت مے کند وز جادائی ہا شکایت مے کند

مگر مولانا کی خانقاہ کے نسخے میں شکایت پہلے مصرعہ میں ہے اور حکایت دوسرے
مصرعہ میں۔ پہلے طبیعت کو ذرا دکھسا لگا کہ ہم تمام عمر اس کو اُلٹ کیوں پڑھنے لے رہے
لیکن معافی پر غور کرنے سے یہ تشویش رفع ہو گئی کہ اس طرح پڑھو یا اس طرح معنی میں
کوئی زیادہ فرق پیدا نہیں ہوتا۔ نے کی حکایت اور شکایت ایک ہی حقیقت کے دو پہلو
ہیں، الفاظ کی تقدیم و تاخیر سے معنی متغیر نہیں ہوتے۔ اسی طرح دوسرا شعر بھی مروجہ نسخوں
سے مختلف پایا۔ عام نسخوں میں یوں ہے :

کز نیستان تا سرا بربیدہ اند از نفیرم مرو وزن نالیدہ اند

مولانا کی مثال اٹھانے کے نسخے میں اِنہ نفیرم کی بجائے ورنہ نفیرم درج ہے۔

اس اختلاف سے معنی میں بہت فرق پیدا ہو جاتا ہے۔ ارنہ نفیرم پڑھیں تو معنی یہ ہو گئے کہ میرے نالہ و فغاں سے مرد و زن روتے ہیں لیکن ورنہ نفیرم پڑھیں تو مطلب یہ ہو گا کہ مجھ میں سے بے فغان کل ہی ہے۔ مرد و زن کے تمام ارواح کی فغان میں میں ضمیر ہے۔ یہ مضمون زیادہ گہرا اور زیادہ وسیع ہے۔ پھر ان کے قومی کتب خانے کے نادرہ مسودات کو دیکھتے ہوئے میں نے ایک ایرانی عالم سے جو اس وقت موجود تھے مذکورہ مسودہ تفاوت الفاظ کا ذکر کیا۔ انہوں نے کہا کہ ورنہ نفیرم ہی صحیح ہے گا اور اصل میں ایوں ہی ہو گا میری فغان سے مرد و زن نالہ نہیں کرتے بلکہ میری فغان ہی مرد و زن کا نالہ ہے۔ تعجب ہوتا ہے کہ یہ دونوں شعراء صدیوں سے ہمارے ملک میں اس بدلی ہوئی شکل میں کیسے جا رہی ہے۔

اب ہم پہلے شعر کی شرح کی طرف واپس آتے ہیں۔ یہ حدیث و احادیث کی شہادت میرے شکایت کیا ہے اور کیوں ہے۔ اور کیا یہ حقیقت ہے کہ انسانی روح کی یہ کیفیت ہے روح انسانی خواہ کسی مرتبے میں ہو شکایت سے خالی نہیں ہوتی۔ اسی علیین میں ہر نواک قسم کی شکایت اور اسفل السافلین میں ہو تو دوسری قسم کی شہادت۔ اداۃ بدن میں نفس اپنی ہوسوں کے پورا نہ ہونے کا شاکر رہتا ہے۔ نفس امارہ جن مادی لذات کی طرف انسان کو کھینچتا ہے وہ کبھی پوری طرح اس کے ہاتھ نہیں آتیں اور جب ہینہ آئیں تو حصول کے ساتھ ہی لذت کا زوال ہوتا ہے جس کو اسیر سمجھتا تھا وہ فاکتہ محسوس ہونے لگتی نفس امارہ کے ایسا نہ دے۔ کبھی وفا نہیں ہونے۔ لذت طلب انسان ہمیشہ اپنے آپ کو شدید ٹوٹے میں محسوس کرتا ہے۔ فداۃ کی قسم کھا کر تمام زمانے اور انسانی زندگی کو شاید بنا کر دینا چاہتا ہے۔ ان الانسان لغی خسر۔ اگر انسان بند ہو جائے تو اس میں اس کی ہوس نہ رہے۔ اب انسان کے اعلیٰ اقدار یعنی خیر و عفت کے حصول کی کوشش کرے تو بھی اس کی یہ اطمینان ہی رفع نہیں ہوتی۔ عالم تمام عمر حصولِ معرفت کی سعی کے بعد یہ شکایت کرتا جاتا تو یہ ہانا کہ نہ ہانا کچھ بھی معلوم ہوا کہ کچھ نہ معلوم ہوا۔

یہی حال نزکیہ نفس کا ہے۔ بڑے سے بڑا نبی بھی دن رات استغفار پڑھتا ہے اس لئے کہ جو مرتبہ اس کو حاصل ہے وہ اس سے مطمئن نہیں ہوتا۔ اس کو اپنے نفس کی ہر حالت اعلیٰ تر حالت سے جو ممکن الحصول ہے پست تر محسوس ہوتی ہے۔ غرضیکہ انسانی فطرت کا یہ عجوبہ ہے کہ گہنگار بھی شاکی اور متقی بھی شاکی، نبی اور ولی بھی غیر مطمئن۔ لگہ چہ عاصی و نبی کے عدم اطمینان میں کیفیت اور مقصود کا بعد المشرقین ہے۔ ایک حکیم الہی کا قول ہے کہ انسان کی ہر حالت میں بے اطمینانی اور گھٹائے کا احساس اس کے الہی الاصل ہونے کا یقین ثبوت ہے۔ اس کی اصل خدا کے صفات لا متناہیہ ہیں۔ جو روح ہستی لا محدود میں سے سرزد ہوئی ہے۔ اس کا مقصود بھی ہستی لا محدود ہے اس لئے کوئی محدود شے اس کو مطمئن نہیں کر سکتی وہ ہر محدود کے حصول کے بعد اس سے بیزار ہو جاتا ہے۔

تقریبی ناداں چند کلیوں پر قناعت کر گیا ورنہ گلشن میں علاج تنگی داماں بھی ہے (اقبال)
دو فوجان سے کہ وہ سمجھے یہ خوش رہا یاں آپڑی یہ شرم کہ تکرار کیا کریں (غالب)
کچھ اسی انداز کا یہ مضمون بھی ہے کہ:

ہر دو عالم قیمت خود گفتہ نر خ بالا کن کہ ارزانی ہنوز

انسان کے مقابلے میں باقی تمام مخلوق مطمئن معلوم ہوتی ہے۔ شجر و حجر، چرند پرند، شمس و قمر سب اپنی اپنی فطرت کا تقاضا پورا کر رہے ہیں۔ ہر شے کسی مسلمہ قانون کے تحت موجود ہے۔ ہر چیز زبان حال سے کہہ رہی ہے کہ جو ہے سو ہے، جو کچھ ہے وہ ٹھیک ہے ہر چیز میں وجود اور خیر ہم معنی ہیں۔ فقط انسان ہے جو قانون کی خلاف ورزی پر بھی قادر ہے اور اپنی کسی حالت پر بھی راضی نہیں۔ اس کو باقی مخلوقات کے اطمینان پر رشک بھی آتا ہے لیکن یہ عیب بات ہے کہ وہ کسی دوسری مخلوق کی طرح مطمئن ہونا بھی پسند نہیں کرتا اگر اس کو اختیار دیا جائے کہ تمھیں بیل بنا دیا جائے کہ بے فکر ہو کر گھاس کھاتے پھرو یا پرند بنا دیا جائے کہ شاخ بشاخ آزادی سے اڑتے اور چہچہاتے پھرو تو وہ ہرگز اس پر راضی نہیں ہوگا، وہ کہے گا کہ مجھے مطمئن بیل یا پرند کی بجائے غیر مطمئن انسان ہونا گوارا ہے۔ پھونک ٹٹا ہے میری آتش لڑائی نے مجھے اور میری زندگانی کا یہی ساماں بھی ہے (اقبال)

ابو البشر جس جنت سے نکلے وہ روح انسانی کی روح الارواح سے وصل کی کیفیت تھی، وصال کے بعد زوال کا احساس درد و فراق پیدا کرتا ہے۔ انسان کو ہر وقت یہ احساس رہتا ہے کہ وہ نصب العین اور مقصود سے دور اور بھڑ ہے۔ روح انسانی اپنی سردی حیثیت میں اگر مقصود حقیقی سے آشنا نہ تھی تو یہ حیران کا احساس اس میں کہاں سے پیدا ہوا۔ حسرت و حیران کا احساس اس کی اصل کا غماز ہے۔ انسان کو گہری نفسی کیفیت میں اس کا مبہم سا شعور ہوتا ہے کہ وہ عالم آب و گل اور جہان رنگ و بو کا باشندہ نہیں۔ بلبل بوستانِ سردی خدا جانے اس نفسِ عنصری میں کس طرح محبوس ہوا۔

طاثر گلشنِ قدیم چہ وہم دردِ فراق کہ دیں دانگہ حادثہ چوں افتادم (مافظہ)
 طاثر قدیم نوارانہ شنایم مرغِ ملکوتیم ہوار انشنا سیم (نیضی)
 اسے یاد نہیں کہ وہ گلشن اور وہ نشیمن کہاں تھا، لیکن وہاں واپس جانے کی آرزو روحانیت کا سرمایہ ہے، وہاں سے بہت دور نکل آنے کی وجہ سے راستہ دشوار گذار اور دراز ہو گیا ہے۔ ممکن ہے منزل مقصود دور نہ ہو جیسا کہ ارشادِ الہی ہے، کہ وہ انسان کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے لیکن راہِ ناشناسی کی وجہ سے راستہ خواہ مخواہ دراز ہو جاتا ہے۔

بس کہ دراز اُفتد جادہ زگر اہیم (غالب)

باغِ بہشت کے مجھے حکیم سفر دیا تھا کیوں کارِ جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کیوں (غالب)
 روح انسانی میں جو اپنی اصل سے جدائی کا احساس ہے، اس کو مولانا ایک عالمِ انسوں حیات کے ماتحت لا کر اس کی توجیہ کرتے ہیں۔ کُل شئی یرجع الی اصلہا ہر چیز میں یہ فطری میلان ہے کہ وہ اپنی اصل کی طرف مود کرنا پاتا ہے۔ ہے بعض ملکوں کو ضرورت روزگار یا حوادثِ ایام اس پر مجبور کرتے ہیں، وہ اپنے وطن کو خیر یاد کہہ کر کہیں دیارِ غیر میں چلے جائیں، وہاں اگر ان کو کوئی تنصیب پیش آئے تو انہیں اپنا پہلا گھر اور وطن یاد آتا ہے، اور اگر وطن سے دور وہ عزیز اور دولت مند بھی ہو جائے

تو بھی وقتاً فوقتاً اپنے قدیم وطن کی یاد اس کے دل میں درد اور حسرت پیدا کرتی ہے، اصلی وطن کی بولی یاد ہاں کا گانائیں کروہ مضطرب ہو جاتا ہے۔ مولانا جب اپنے درد و فراق کی کوئی دنیاوی مثال تلاش کرتے ہیں تو بھوری وطن سے بہتر ان کو کوئی مثال ہاتھ نہیں آتی۔ حانظہ کا یہ شعر بھی اسی کیفیت کا مظہر ہے۔

من ار دیا ر حیم نہ از بلاد شیب یہ منابر یفتان خود رساں بازم
روح کی مراجعت الی الوطن کے متعلق مولانا اپنے دیوان شمس تبریزی کی ایک غزل میں فرماتے ہیں :-

ما ملک بودہ ایم یا ملک بودہ ایم ہا ز ہما بخار ویم، خواجہ کہ آن شہر است
اپنے اس اصل اور روحانی وطن کا احساس انسان کو ہر حالت میں نہیں ہوتا۔ غم ایام میں مبتلا ہو کر اور زندگی کی گونا گوں الجھنوں میں الجھ کر انسان کو موجودہ مصائب و دور کی یاد سے غافل کر دیتے ہیں۔ اگر روح کو اپنی عزیز الوطنی کا احساس گاہے گاہے ہوتا ہے تو وہ اپنے احساس کی واضح تعبیر بھی نہیں کر سکتی۔ یہ احساس مختلف فضاء سے ابھرتا اور بیدار ہوتا ہے۔ اس کا ایک ذریعہ سماع بھی ہے۔ سماع کے جائز اور ناجائز، مستحب یا مباح ہونے پر کاربہ صوفیہ مختلف رائے ہیں۔ یہاں اس بحث میں پڑنا مناسب نہیں، فقط اس پر اکتفا کیا جاتا ہے کہ مولانا اہل سماع میں سے ہیں اور ترمیم کو غذائے روح سمجھتے ہیں۔ مولانا کی خانقاہ میں سماع بھی ہوتا تھا اور والہانہ فیض بھی اس کا سامان ابھی تک ان کی خانقاہ قوثیہ میں موجود ہے۔ اپنی مشنوی حنوی کا آغاز مولانا نے نئے نئے نوازی ہی سے کیا۔ اولیاد انبیاء کی صحبت یا براہ راست شیخان الطیف اور کشف حقیقت ہر ایک کو یسر نہیں آسکتا۔ عام لوگوں کے لئے عام حالت میں سماع راست جس میں صحیح شرائط موجود ہوں، ایک روحانی سوز و گداز پیدا کرتا ہے، اسی سے بعض مذہب میں سماع ایک جزو عبادت بن گیا ہے، اسلام نے مومنوں کو اس کی طرف اس سے زیادہ رغبت نہیں دلائی کہ قرآن کریم کو غنا اور ترمیم سے پڑھا جائے، تاکہ انسان کی آواز کا جمال خراسان کے جمیل کے کلام کو اور موثر بنادے۔ حدیث شریف میں ہے: مَنْ لَمَّ

یتغنی فی القرآن فلیس جنتی۔ جو قرآن کریم کو ترغیم سے نہیں پڑھتا، وہ ہم میں سے نہیں۔ میں نے بعض غیر مسلموں سے سنا ہے، کہ جب کوئی فارسی ترغیم سے قرآن پڑھتا ہے تو الفاظ کے معنی نہ سمجھنے پر بھی غیر مسلم بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتا۔ ترانوں اور نغموں کے کئی اقسام ہیں، اور سننے والوں کے بھی کئی اقسام ہیں لیکن یہ ایک مسلم بات ہے کہ نغمے میں دلگشی، دل سوزی سے پیدا ہوتی ہے۔ عام خیال ہے کہ گانا غم غلط کرنے کے لئے گایا جاتا یا سنا جاتا ہے۔ یہ غلط فہمی ادسنے درجے کے نفوس نے پھیلائی ہے۔ غالب نے کیا خوب کہا ہے :

اگلے وقتوں کے ہیں لوگ انھیں گچھوڑ کہو جو مے و نغمہ کو اندوہ رہا کہتے ہیں
جس شخص کی روحانیت مطلقاً مردود نہ ہو چکی ہو اور جس کے لطیف تاثرات دنیا کی کثافتوں کے اندر مدفون نہ ہو چکے ہوں، اس کو دوسو نغمہ، مسرت افزا نغمے سے زیادہ دلنشین اور دلکش محسوس ہوتا ہے۔ ایک انگریزی شاعر کا قول بھی مشہور ہے، کہ شیریں ترین نغمہ وہی ہے جس میں درد و سوز ہو۔ نفسیات کی ادسنے سطحوں پر غور کرنے والے اس کی ادسنے سطح پر توجہ کرتے ہیں لیکن بعض اکابر مفکرین اور بعض اکابر عوفیہ کے ہاں اس کی توجہ وہی ہے جس سے مولانا نے اپنی مثنوی کا آغاز کیا ہے کہ ترغیم انسان کو اپنی کم شہ جہت کی یاد دلاتا ہے، اور اس میں اس تاثر کو بیدار کرتا ہے، کہ اس موجودہ عالم آب و گل میں وہ ادارہ غربت ہے۔ مغرب میں سوچیں ہمارے جیسا کہ فلسفی جو خدائے رحیم یا روحانی عالم کا قائل نہیں اور بونستی حیات کے بعد کی نعم کے بقا کی طرف قدم اٹھانا نہیں چاہتا، اور وہی موسیقی کے متعلق کہتا ہے کہ انسان کے ہر پہلو میں ایک واحد ذریعہ سہجوں کی بدولت وہ اس شہیت میں غولہ رہا ہوتا ہے۔ جو مختلف قسم کی زندگیوں میں صورت پذیر ہو کر اظہار میں ہوتی ہے۔ سوچیں ان کی شہیت کی حقیقت کو غلط سمجھا، لیکن اس یقین میں مارو۔ وہی کاہم نوا ہو گیا کہ زندگی کی اہمیت جو کچھ بھی ہے اس کی طرف اس عالم میں غم نہ ہری کرتا ہے۔

نغمے کی دلگشی ویت تو عام ہے لیکن عاشق کے لئے یہ دوا بھی ہے اور عدا

بھی اور شریعتِ روح افزا بھی۔ غذائے عشق ہونے کی وجہ سے ہی نعمہ غذائے روح ہے۔
 بانسری اور عاشق میں ایک ظاہری مماثلت یہ ہے کہ دونوں کا سینہ پارہ پارہ ہوتا ہے
 جب تک سینے میں سوراخ نہ پڑیں، نہ نالہ آفریں ہو سکتی ہے اور نہ عاشق نالہ شبگیر
 میں مبتلا ہو سکتا ہے !

سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق تا بگویم شرحِ دردِ اشتیاق
 اسی مضمون کا امیر مینائی کا شعر ہے :

نالے بدن کو قوہ کے نکلے برنگ نے منہ بند کیا ہوا میں سراپا دہن ہوا
 اس فغانِ روح کا راز کیا ہے ؟ دنیا میں عام حالتوں میں جس محبوب شخص یا شے کی محبوبی
 فغاں پیدا کرتی ہے، وہ محبوب اس فغاں سے دور ہوتا ہے۔ لیکن مولانا فرماتے
 ہیں کہ نالہ روح کی عجیب کیفیت ہے اس کا راز خود اسی کے اندر مساتر ہے، مگر
 یہ نعمہ چونکہ ظاہری کانوں کے لئے نہیں، اس لئے نالہ کرنے والے اور نالہ سننے والے کے
 کان اس سے آشنا نہیں ہوتے اور نہ ظاہری آنکھ پر یہ راز افشا ہوتا ہے۔ روحانی
 کیفیتیں دیکھنے یا سننے کی چیزیں نہیں۔ خود حیوانی جان بھی ایک غیر مرئی چیز ہے۔
 بدن کے ساتھ اگرچہ اس کا نہایت قریبی اور نہایت گہرا رشتہ ہے، پھر بھی یہ جان اپنے
 اثرات سے اس قدر ظاہر اور مؤثر ہونے کے باوجود آنکھوں سے مستور رہتی ہے۔
 روح جو جانِ جان ہے، وہ اور بھی پوشیدہ تر ہے۔ بظاہر نالے کا نعمہ ہوا کے ارتقا
 سے پیدا ہوتا ہے، لیکن یہ ہوا آتشِ عشق کو بھڑکاتی ہے بلکہ یوں کہیے کہ وہ خود ایک
 آگ ہے۔ 'العشق نارا'۔

ناید اسی کا نام محبت ہے شیفۃ اک آگ سی ہے سینے کے اندر لگی ہوئی
 آتشِ آنست کہ بر شعلہ او خند شمع آتشِ آنست کہ اندر دل پرانہ زو نہر حافظ
 ازاں بدیرِ مغامِ عزیز می دارند کہ آتشے کہ نمیرد ہمیشہ در دلِ ماست
 عشق کا جامع اضداد ہونا مشہور ہے۔ جفا سے لذت اندوز ہونا۔ درد کو دوا خیال کرنا
 بے سرو سامانی کو سامان سمجھنا، اپنی مرضی کو غنا کر دینے کی مرضی۔ تنگ و نام کے پٹائی

عشق کا سرمایہ غیرت، سونہ کو ساز سمجھنا اس کی طبیعت -

عشق سے طبیعت زیست کا مزا پایا درد کی دوا پانی دردِ دل دوا پایا (غالب)

ابرِ رحمت تھا کہ تھی عشق کی بکلی یارب جل گئی مزرعہ ہستی تو آگاہ دانہ دل (اقبال)

مولانا فرماتے ہیں کہ فنی چونکہ عشق انگیز چیز ہے اس لئے اس میں بھی متضاد نما کیفیتوں کا اجتماع دکھائی دیتا ہے۔ بانسری یا چنگ و رہا باب کے پردے کھلاتے تو ہیں پردے لیکن کرتے ہیں پردہ درمی یعنی عشق کا راز اپنے پردہ بیروں افتد نے نواز کی روح پر سے بھی حجاب اٹھتے ہیں اور اس کو عالم بقا کی جھلک دکھائی دینے لگتی ہے، اسی اجتماع نقیضین کی بدولت نے کی یہ کیفیت ہے کدوہ بیک وقت زہر بھی ہے اور تریاق بھی۔ خاص نغمے میں اور نوائے نے میں کوئی الفاظ نہیں ہوتے، لیکن وہ سراپا زبان و بیان اور سراپا حکایت و شکایت ہے۔ نے کی آواز میں فقط نے نواز کا عشق بیان نہیں ہو رہا، بلکہ وہ عشق علی الاطلاق کی داستان ہے، لیلے و مجنوں، فریاد و شیریں، دامن و عذرا اور بے شمار گمنام اور بے نام عاشقوں کا عشق اس میں نالہ انگیز ہے۔

نے حدیثِ راہ پر خوں سے کند قصہ ہائے عشق مجنوں سے کند

اس کے زیر و بم میں کثرتِ اطوار کے باوجود ایک وحدتِ تاثر ہے اس ایک جنئی آواز میں عشق کلی کا اظہار ہے۔ اگر کوئی ایک فرد اس نے نوازی سے اپنا درد بیان کر رہا ہو، اور اس کی وہ کیفیت ہر روح کی کیفیت نہ ہو تو اس میں یہ بات پیدا نہیں ہو سکتی کہ ہر شخص اس کو سن کر پھڑک جائے، ہر روح کو یہ شکایت و حکایت اپنی ہی داستان معلوم ہوتی ہے۔

اس کے بعد مولانا معرفت کا ایک لطیف نکتہ بیان فرماتے ہیں 'تمام اپنی فطرتوں کی طرح خدا اور روح انسانی کی محبت بھی دو طرفہ محبت ہے محض ایک طرفہ معاملہ نہیں کہ معشوق بالکل بے بس، بے پروا اور بے نیاز ہو اور عاشق مضطرب اور وصلِ خدا کی ذاتی صفت رحمانیت و رحیمیت ہے جو بہت کی مترادف ہے عشق کی آفرینش حسن سے ہوتی ہے یعنی خود حسن عشق کا آفریدہ کار اور پردہ گار ہے اس لئے

جمال انہی عشق اور عاشق سے مستغنی کیسے ہو سکتا ہے جس کی بے نیازی ایک غلط خیال ہے۔ آرائش جمال عشق ہی کی خاطر ہوتا ہے۔ جس عشق ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں، ایک کے بغیر دوسرے کا وجود ناممکن ہے۔ یہ نکتہ معرفت ایک حدیث قدسی میں بیان ہوا ہے :

كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًّا فَاجَبَيْتُ أَنْ أُعْرِفَ فَخَلَقْتَ الْخَلْقَ
 اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں ایک مخفی خزانہ جمال و کمال تھا، میں نے پکارا کہ میری عارف اور قدردان پیدا ہوں، اس لئے میں نے مخلوق کو پیدا کیا۔ قرآن کریم میں ہے، کہ میں نے جن و انس کو عبادت کے لئے پیدا کیا، ان دو نوریات میں کوئی تضاد نہیں، کیونکہ عبادت حقیقی کا جو سرعشق ہی ہے، اور جس عبادت میں عشق کا عنصر نہ ہو وہ عبادت نہیں، بلکہ محض مزدوری یا اعضا کی جنبش ہے، جامیؒ نے اس حایت کے مضمون کو نہایت بلیغ اشعار میں موزوں کیا ہے :-

نور و تاب مستوری ندارد چو در بندی سرانہ روزان برآرد
 بروں زونجیمہ ز اقلیم تقدس تجلی کرد بر آفاق و انفس
 ز ذرات جہاں آئینہ ساز ساخت ز روئے خود بہر یک عکس انداخت
 کسی حسین کو یہ گوارا نہیں ہوتا کہ وہ اپنے حسن کو قدر دانوں کی نگاہوں پر شیدہ رکھے، اگر اس پر دروازہ بند کر دو گے، تو وہ کھڑکی میں سے جھانکنے اور دیکھنے کا یہ کرنے لگیگا۔ یہ حسن کی فطرت کا تقاضا اور اس کی غیر منفک جبلت ہے۔ خدا تعالیٰ نے بھی ذات بحت کے عالم قدس سے اپنا خیمہ باہر لگا دیا، اور اپنی تجلی سے تمام جہاں اور نفوس کو منور کر دیا۔ خود اپنے حسن کو دیکھنے اور ہر ایک کو دیکھانے کا یہ شوق ہوا کہ جہاں کے ہر ذرہ کو اس نے اپنے جمال کا آئینہ بنا دیا، تاکہ ذرے ذرے میں اس کا چہرہ منعکس ہو سکے۔

اے تو کیونچہ ذرہ را جزیرہ تو جیست در طلبت تو ان گرفت باد یہ ابہ ہبری رباب
 ذرا نہ وں خوب نہیں بلکہ محب بھی ہے، بلکہ یوں کہو کہ وہ سراپا محبت ہے جس نے

محبوب و محب کی تفریق پیدا کی ہے تاکہ اضافہ محبت اور تکمیل عشق سے پھر یہ تمیز اٹھ جائے۔ اگر ہم خدا کے محتاج ہیں تو وہ ہمارا مشتاق ہے۔ اللہ تعالیٰ کا استغنا اس کو محبت سے مستغنی نہیں کرتا، کیونکہ وہ اس کی صفت ذاتی ہے کتب علی نفسہ الرحمتہ پر تو معشوق اگر افتاد بر عاشق چہ شد مابد و محتاج بودیم اور بامشتاق بودہ حافظہ مولانا نے اس نکتہ معرفت کو نہ ہی کی تمثیل میں بیان کیا ہے کہ دیکھو بانسری کے دو دہن ہوتے ہیں، ایک دہن نے نواز کے منہ میں ہوتا ہے اور دوسرے دہن سے نواز نکلتی ہے۔ روح انسان اگر ایک بانسری سے مشابہ ہے جس میں سے نالہ فراق نکل رہا ہے تو سوال یہ ہے کہ یہ بانسری خود دنج یہی ہے یا کوئی نے نواز اس کو بجھا رکھا ہے جواب یہ ہے کہ بظاہر یہ نواز انسانی شرح کے دہن سے نکل رہی ہے لیکن اصل میں بجانے والا خود خدا ہے جس کا دہن ہم سے پوشیدہ ہے۔

شورِ یست نوازِ یزئی تا نفسم را پیدائے جنبش مضرب کجائی (غالب)
 روح کا عالم انہی سے فراق خواہ کسی حکمت الہی سے واقع ہوا ہو لیکن یہ کیسے ہو سکتا تھا کہ روحیں دوRAFTادگی میں مضطرب ہوں اور خدا ان کی طرف سے مطمئن بیٹھا رہے۔
 ایسی بے نیازی محبت الہی کا تقاضا نہیں ہو سکتا، ایسا ہونا محبت کے بعید ہو کر جو ذات الہی کا لازمہ ہے الخلق عیال اللہ، اللہ جو مخلوق کا باپ بھی ہے اور اس کی ماں بھی اور اُمومت و البویت دونوں سے زیادہ اس میں ربوبیت اور جہمیت ہے اس سے یہ بات سرزد نہیں ہو سکتی کہ وہ اپنے عیال اور مخلوق کو اپنی طرف جذب نہ کرے۔
 چنانچہ یہ خدا ہی کا فعل ہے کہ وہ روحوں میں فراق کا احساس پیدا کرتا ہے تاکہ ان میں وصال کی خواہش ناپید نہ ہو جائے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ اگر خدا اس میں فراق پیدا نہ کرتا تو روحوں کی رجعت اس کی طرف ناممکن ہو جاتی۔ لہذا شرح انسانی میں فغان انگیزنے وہی بجا رہا ہے، اس طرف سے وہ دہن کمزور پھونکتا ہے تو اس طرف سے فغان نکلتی ہے۔ کوتاہ اندیشی سے یہ گمان ہو سکتا ہے کہ انسان نالہ کش ہے اور خدا اس سے مستغنی ہے حقیقت یہ نہیں ہے جس قدر کہ میں خدا کی طرف جانے

کے لئے بیتاب ہیں اس سے زیادہ خدا ان کو اپنی طرف کھینچنے کا مشتاق ہے۔

دو دہاں دایم گویا ہچکھوٹے نے یک دہاں پہنا نشتِ لہجائے و

یک دہاں نالاں شدہ سوئے شما ہائے و ہوئے در فگندہ در سما

لیک داندہر کہ اور منظر است کایں نغایں ایں سہری ہم ایں سر است

دندہ ایں نائے از دم کائے اور است لے و ہوئے روح از ہیرا اور است

چونکہ مولانا سماع کو کاشفِ اسرار اور وصول الی الحق کا ذریعہ بتا چکے ہیں۔ ان کو معا

خیال ہوتا ہے کہ لوگ ہر قسم کی فساد و فحشا اور جنگ و رباب سے لطف اندوزی کو

روحانی شغل خیال نہ کریں، اس لئے اس تنبیہ کا اضافہ کرنا ضروری سمجھتے ہیں کہ ہر شخص

سماع راست کی قدرت نہیں رکھتا۔ انجیر ہر حقیر پرندے کی غذا نہیں۔

بر سماع راست ہر کس چیز نیست طعمہ ہر مرغے انجیر نیست

در نیابد حالِ پختہ ہر چغ نام پس سخن کوتاہ باید و السلام

130918

عشق

عشق مثنوی کا اہم ترین موضوع ہے جو اس کے ہر دیگر مضمون پر چھایا ہوا ہے۔ مولانا ہزار طرح اس کی تفسیر کرتے ہیں اور وجد و مستی میں نغمہ ریزہ ہوتے ہیں لیکن ان کو تسلی نہیں ہوتی، نہ وہ خود عشق کی گونا گوں کیفیتوں سے سیر ہوتے ہیں اور نہ اس کے پیر سے ان کو تشفی ہوتی ہے۔ عشق محبت کی شدت کا نام ہے۔ محبت انسان کو انسان کے ساتھ بھی ہوتی ہے اور جمال فطرت کے ساتھ بھی بعض اوقات مجرد تصورات مثلاً: حریت، عدل وغیرہ کے ساتھ بھی طبیعت کا لگاؤ عشق کے درجے تک پہنچ جاتا ہے اور عاشق پر وہی کیفیتیں طاری ہوتی ہیں جو شخصی عشق کا خاصہ ہیں۔ غرضیکہ عشق افراد کا بھی ہو سکتا ہے اور اشیاء یا مظاہر فطرت کا بھی اور معقولات و مجردات کا بھی، اسی طرح سے بندے کو خدا کا بھی عشق ہو سکتا ہے۔ جذب و کشش کی کیفیتیں مختلف ہیں، مگر انسان کے پاس محبت یا عشق کے علاوہ اور کوئی الفاظ نہیں۔ ماں کی بچے سے محبت ایک نوعیت کی ہے اور بچے کی ماں سے محبت دوسری نوعیت کی۔ شوہر و زوجہ کی محبت کا انداز ان دونوں سے الگ قسم کا ہے۔ زبان کا افلاس محبت کی اس بوقلمونی اور ثروتِ تاثرات کو ادائیغہ سے قاصر ہے۔ عشق کی بعض ادنیٰ اور اسفل قسمیں ہیں جنہیں ہوادہوں سے تعبیر کیا جاتا ہے لیکن جو شخص اسیر ہوس ہے وہ اپنی اس ادنیٰ کیفیت کو بھی عشق ہی کہتا ہے۔ مولانا تنبیہ کرتے ہیں۔

این نہ عشق است باین کہ در مرد دم بود این فساد از خوردن گندم بود

فرماتے ہیں کہ شباب اور خود و نوش کی پیدا شدہ مستی کو وہ عشق نہ سمجھ لینا جس کے میں گیت گاتا ہوں ان دونوں کیفیتوں میں کوئی مناسبت نہیں۔

مولانا کے نظریہ حیات کا لب لباب یہ ہے کہ رُوحوں کا اصلی ماخذ اور مقام ذات الہی ہے کسی ناقابل فہم حکمت اور ناقابل ادراک مشیت سے یہ ارواح اپنی اصل سے الگ ہو گئیں، فراق کی وجہ سے ہر روح بے تاب ہے اور واصل الی الاصل ہونا چاہتی ہے۔ ہر روح اپنی اصل کی جانب کشش محسوس کرتی ہے اسی کشش کا نام عشق ہے، تمام حیات و کائنات اسی جذب کشش کا مظہر ہے۔ جو کچھ ظہور میں آیا اور جو کچھ ظہور میں آتا ہے اس کا محرک یہی عشق ہے۔ ظلمتِ عدم سے وجود کا ظہور اسی کی بدولت ہے۔ بقول میرا

محبت نے ظلمت سے کاڑھا ہے نور

مشنوی میں کہیں آفرینش ارواح اور تکوین کائنات فی الزمان کا عقیدہ نہیں ملتا۔ مولانا کے نزدیک کائنات میں ارواح کے سوا کچھ نہیں اور خدا یعنی روح لا ارواح ان لامتناہی ارواح کا مصدر وجود ہے۔ رُوحوں کو خدا سے انفصال بھی ہے اور انفصال بھی اور اس انفصال و انفصال کی حقیقت نہ زمانی ہے نہ مکانی نہ عقلی نہ درکی۔ اس لئے مولانا جابجا کہتے ہیں کہ یہ بحث عقلی نہیں اس لئے ان گتھیوں کو استدلال سے حل کرنے کی کوشش نہ کرو، باقی رہے ان چیزوں کے متعلق عام عقائد مولانا ان کو تقلیدی عقائد کہتے ہیں جو راستہ چلنے کے لئے عصائے نور سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتے۔

روح انسانی کیا کبھی عدم محض بھی تھی، کہ بعد میں کسی وقت وہ وجود پذیر ہوئی اکثر صوفیہ کا یہ عقیدہ معلوم نہیں ہوتا۔ مولانا فرماتے ہیں :

من آں روز بودم کہ اسما نہ بود نشان از وجودِ مستی نہ بود

میں تب بھی تھا جب کہ آدم بھی نہ تھا اور وہ اسما بھی نہ تھے جو آدم کو سکھا کر فرشتوں پر اس کی فضیلت ثابت کی گئی، اوند نہ وہ چیزیں تھیں جن کے لئے وہ اسما تھے۔ روح کی ازلیت اور ماوراء زمان و مکان ہونے کا مفہوم مشنوی میں سینکڑوں جگہ دہرایا گیا ہے

شعرا و صوفیہ کے کلام میں ہزاروں اشعار اس مضمون کے ملتے ہیں۔ حافظ علیہ الرحمۃ کی ایک پوری غزل اس مضمون کی ہے :

سالہا دل طلبِ جامِ ازما میکرد آنچه خود داشت بیگانہ تمنائے کرد
گوہر گز صدت کون مکانِ پیریں بود طلبِ ان گم شدگان لبِ پیامی کرد

دل خود ہی جامِ جہاں نما ہے جو اگر پوری طرح صاف ہو تو کون و مکان کے تمام املاز اس میں منعکس ہوں۔ اس حقیقت سے غافل انسان جامِ جم کی تلاش کرتا ہے، حالانکہ اس سے بدرجہا بہتر حقیقت نما آئینہ خود اس کا دل ہے۔ دل کی حقیقت انسان علماء و ظاہر و مقدر اور حکماء و با بگل سے دریافت کرتا ہے۔ یہ دریائے معرفت سے بیگانہ ساحل پر کھوٹے ہوئے لوگ اس گوہرِ روح انسانی کی حقیقت کیا جانیں جو کون و مکان کے عسوف کا گوہر نہیں یعنی زمان و مکان دونوں سے ماورے ہے جو چیزِ زمان سے ماورے ہے اس کی خلقت فی الزمان نہیں ہو سکتی، کہ وہ کسی ایک وقت میں پیدا ہوتی ہو کیونکہ وقت خود مخلوق ہے اور روح کے زوایاے نگاہ میں سے ایک زاویہ ہے :

گنتھ این جامِ جہاں میں تجھ کے دادِ عالم گفت آن روز کہ این گنبدِ بینائی کرد
مژدہ سے سوال کیا کہ یہ جامِ جہاں ہیں تجھ کو فداے عیمنے کب سلا کیا بواب ملا کہ
اسی روز جس روز گنبدِ بینائی وجود میں آیا، بالفاظِ دیگر عالمِ علم انسانی سے مقدم پر
ان دونوں کے ظہور میں تفارقت ہے یعنی کائنات روح انسانی سے ماقبل نہیں۔
روح انسانی جو کائنات سے بھی مقدم ہے اس کو نورِ جہاں یعنی ظہورِ جہاں کے ساتھ
ہی عطا ہوا ان میں تقدم اور تاخر نہیں۔

ہر روح میں ازل سے بالقوے غیر متناہی ملکات موجود ہیں فقط ان کے ظہور کے لئے فیض کی ضرورت ہے۔

فیض شمع القدس از بازمدد فرماید دیگران ہم پکناں آئینہ سیمائی کرد
ما بقہ کی اسی غزل پر بیان کی ایک غزل ہے جس میں یہ شعر ہے :

عینِ دریا ست جہاں بنگاہِ تحقیق در نہ این قطرہ چہ شورشنِ ریامی کرد
اکثر صوفیہ نے یہ تمثیل استعمال کی ہے کہ خدا اور یاسے حقیقت ہے اور تمام ہستیاں
اسی کی موجیں اور جباب ہیں۔ لیکن روح انسانی میں یہ ایک عجیب تماشا ہے۔
اس طرف تماشا ہیں دریا بجماب اندر

ایک حدیث قدسی ہے: لا یسعنی ارض ولا سماء ولا کن یسعنی قلب
عبدی۔ مومن اسی کو عارفِ رومی نے ان اشعار میں بیان کیا ہے۔

گفت پیغمبر کہ حق فرمودہ است من بگنجم ہیچ در بالا دست
در زمین و آسمان و عرش نیز من بگنجم این نہیں داں اے عزیز
در دل مومن بگنجم اے عجب گر مرا جوتی در آں دلہا طلب
روح کی قدامت کے متعلق مولانا نے بے شمار اشعار لکھے ہیں۔ جو لوگ خدا اور روح
کی ماہیت اور ان کے باہمی ربط سے آشنا ہو گئے ہیں ان کے متعلق مولانا فرماتے ہیں۔
پیر ایشانند کایں عالم نبود جان ایشان بود در دیانے جود
پیش ازین تن عمر با بگذاشتند پیشتر از کشت بر برداشتند

مولانا فرماتے ہیں کہ روح کا قالب کے بعد اس میں داخل ہونا یا قالب کا نتیجہ ہونا غلط
ہے بلکہ عالم بھی روح پر مقدم نہیں ہو سکتا کیونکہ چیزوں اور ان کے اوصاف کا وجود
اور اک قلب کے ساتھ وابستہ ہے بلکہ یوں کہو کہ دل جو ہر ہے اور تمام عالم اس جو ہر
کے اعراض و صفات کا مجموعہ ہے۔ دل وجودِ حقیقی ہے اور عالم اس کا سایہ اسی طرح
قالب روح کا ایک آلہ ہے جو اس نے عالمِ زمان و مکان میں عمل کرنے کے لئے وضع
کر لیا ہے۔ دوسرے عالموں میں جب یہ آلہ کام نہیں آئے گا تو اس کو چھوڑ کر کوئی اور
آلہ وضع کر لیا جائے گا۔

قالب از ماہست شد نے ما اندو بادہ از ماہست شد نے ما اندو
لطیف شیر و انگبین عکس دست ہر خوشی آں خوش از دل مہلست
پس بود دل جو ہر و عالم عرض سایہ دل جوں بود دل را عرض

روح انسانی کی اصل چونکہ خدا ہے اس لئے اس میں انہی صفات بحمدِ توفیق اور بقدرِ فیض پائے جاتے ہیں۔ عالم میں خدا اس لئے نہیں سما سکتا کہ عالم اعراض کا مجموعہ ہے اور خود جو ہر نہیں یعنی خود بالذات اس کا وجود نہیں۔ عرش ہو یا فرش سب کی چیزیں ہیں حقیقت لامکانی ان میں نہیں سما سکتی، چونکہ روح کی حقیقت لامکانی اور لازمانی ہے، اسی لئے خدا اس میں سما سکتا ہے، روح، خدا کی طرح حدود اور اعداد کی دنیا سے ماورائے ہے:

آئینہ دل چوں شود صافی و پاک	نقشِ باینی بروں آذابے خاک
صوتے بے صوتے بے خدیغیب	آئینہ دل تافت موسیٰ رازِ سبیب
گرچہ اک صورت نلنجد در فلک	نہ بہ عرش و فرش و دریا و سمک
زالکہ محد و دست مدد دستاں	آئینہ دل خود نباشد ایں چنین
روزن دل گر کشادست و صفا	مے رسد بے واسطہ نورِ خدا

مندرجہ صدر اشعار کو نقل کرنے سے مدعا یہ تھا کہ اس امر کو واضح کرنے کی کوشش کی جائے کہ تصوف کے نزدیک روح انسانی کو خدا کے ہم پیل سے مناسبت ازلِ حال ہے اگرچہ اس مناسبت کی حقیقت ایک راز ہے جو نہ پوری طرح قابلِ فہم ہے اور نہ پوری طرح قابلِ بیان۔ مولانا اس راز کی گہ کشتائی کی زیادہ کوشش نہیں کرتے اور زیادہ تر اسی پر اکتفا کرتے ہیں اور اسی سے آغاز کرتے ہیں کہ میری روح کی نے جو نالہ انگیز ہے وہ اپنی اصل سے جدا ہونے کی وجہ سے مسرورِ فغاں ہے اس کا حال وہی ہے جو فراقِ زدہ عاشق کا ہوتا ہے۔ زندگی کا تمام کاروبار واسطہ یا بلا واسطہ سعیِ حصول وصال ہے۔ لہذا کائنات میں جو کچھ ہے وہ حق کا مظہر ہے۔ حقیقتی نے اپنے طالبوں میں فراق پیدا کر کے ان کو بیتاب کر رکھا ہے۔ مرام کائنات مراتب درجات اور تنزلات کا ایک سلسلہ ہے۔ تمام تنزلاتیں اسی لئے ارتقا کا میلان رکھتی ہیں کہ ان سے اعلیٰ کی طرف بڑھتے اور پہنچتے ہوئے اپنی اصل کی حالتِ ربوبیت کی جانب سے ہر قسم کی حقیقتی ترقی و ترقی کی بدولت ہوتی ہے۔ لہذا طلب

طالب سے ارفع ہو۔ عشقِ حقیقی کا رجحان ہمیشہ کمال کی طرف ہوگا۔ اس لئے سچے عاشق کے تمام امراض اس سے ساقط ہوتے جائیں گے۔ ذوقِ حرمت، محبت کی فراوانی، خود غرضی سے نجات، کبر و غرور کا فقدان یہ سب خوبیاں اسی میں پیدا ہو سکیں گی جو اس مطلوب کی طرف کچھ جا رہا ہو، جو جامع کمالات ہے۔ اخلاق اور تزکیہ نفس کی تہ میں بھی اگر عشق نہ ہو تو یہ زہا خشک کی مزدوری رہ جاتی ہے۔

شاد یا شائے عشق خوش ہو جائے ما اے دولہائے جملہ علت ہائے ما

اے دولہائے نخوت و ناموس ما اے تو افلاطون و جالینوس ما

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے، کہ اگر تمام حیات و کائنات میں حرکت و ارتقا عشق ہی کی بدولت ہے تو خدا جو سرچشمہ وجود ہے، وہ فقط محبوب ہی ہے یا محب بھی ہے اور ساطالیس عقلی استدلال سے وحدانیت تک پہنچا اور توحید عقلی سے آگے نہیں بڑھ سکا، اس کی تعلیم یہ تھی، کہ خدا جو مصدرِ خیر و وجود ہے، وہ محبوب ہے محب نہیں۔ جزئیات سے کلیات کی طرف اور مادہ سے معنی کی طرف جو سلسلہ ارتقا ہے اس کا محرک اول خدا ہے لیکن وہ محرک بالارادہ نہیں وہ مطلوب ہے طالب نہیں۔ اس لئے کہ اس کو کسی چیز کی حاجت نہیں اور اس نے کچھ اپنے ذمے نہیں لے رکھا۔ قرآنی توحید اور تصوف کا عقیدہ جو اسلام ہی کی ایک گہری شکل ہے، اس قسم کی عقلی توحید کا مخالف ہے قرآن کریم نے باری تعالیٰ کے بہت سے صفات بیان کئے ہیں لیکن رحمت اور ربوبیت کے صفات خدا کے ذاتی صفات ہیں۔ رحمت کی صفت خدا کا جز ذات ہے بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ عین ذات ہے۔ مومن کو حکم ہے کہ وہ اٹھتے بیٹھتے خدا کو رحمان و رحیم پکارے تاکہ انہیں صفات کا پر تو اس کی اپنی ذات پر بھی پڑے۔ اور تخلق و اخلاق اللہ میں سب سے پہلے وہ اسی صفت کا کماحقہ تحقق کرے۔ خدا کی خلاق اور ربوبیت کی اساس رحمت ہی ہے جو محبت ہی کا دوسرا نام ہے۔ قرآن کریم کہتا ہے کہ خدا نے بندوں کو اس لئے خلق کیا کہ وہ اس کی عبادت کریں محض خدا کا نام چینا یا ظواہر احکام کی بجا آوری عبادت کا ایک سطحی اور ادنیٰ مرتبہ ہے عبادت اپنے صحیح اور وسیع مفہوم میں

ہر کارِ خیر سے عبارت ہے جو خواہ اپنے نفس کی بھلائی کے لئے کیا جائے یا دوسروں کی بھلائی کے لئے۔ عبادت کی تکمیل اخلاقِ حسنہ اور اعمالِ صالحہ کے بغیر نہیں ہو سکتی، اور اخلاق میں حسنِ محبت کے بغیر پیدا نہیں ہو سکتا۔ روحِ عبادت معبود کے آگے سر تسلیم خم کرنا اور اپنی مرضی کو اس کی مرضی میں ضم کر دینا ہے۔

جو کہو گے تم کہیں گے ہم بھی ہاں یونہی سہی

گر تمہاری یہ خوشی ہے ہر سرباں یونہی سہی

لیکن یہ بات محبت کے کمال ہی سے پیدا ہو سکتی ہے۔ ایسے ہی عابدوں کے متعلق خدائے رحیم فرماتا ہے کہ خدا ان سے محبت کرتا ہے، اور وہ خدا سے محبت کرتے ہیں۔ سو فیہ کرام عبادت کی بجائے محبت کی اصطلاح استعمال کرنے لگے، اس لئے کہ محبت ہی جو ہر عبادت اور غایتِ عبادت ہے۔ مومن کا خدا محب بھی ہے اور محبوب بھی محبت کی ہمہ گیری میں خدا بھی داخل ہے جس قدر انسانی روح خدا سے واصل ہونے کی شائق ہے، اس سے کہیں زیادہ خدا بندے کے قرب کا طالب ہے، اسی لئے وہ کہتا ہے کہ میری طرف ایک قدم بڑھاؤ، تو میں تمہاری طرف دس قدم بڑھانا، مومن روح کے نالہ و نغاں میں جو شوقِ وصال ہے وہ دونوں طرف سے ہے۔

دو دہاں داہم گویا ہچو نے یک دہاں پہبانست لبہائے و

یک دہاں نالاں شدہ سوئے شما لائے و ہوئے در فگندہ مد سما

لیک داند ہر کہ اور انتظار است کایں فغانِ اس سری ہم زان سراست

عین حیات بھی محبت، مصدر وجود بھی محبت، اور مظاہر وجود بھی مظاہر محبت اس عقیدے کو دلائل اور مثالوں سے استوار کرنے کے لئے مولانا نے مثنوی میں اسے کوشش کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ عشق کی ہمہ گیری ان ذراتِ عالم میں بھی موجود ہے۔ جنہیں عام لوگ جامد اور زندگی سے محروم سمجھتے ہیں۔ خدا کے ہاں تو کوئی پس پزیری زندگی سے محروم نہیں فقط زندگی کے مدارج میں تفاوت ہے :

فاک و باد و آب و آتش بندہ اند با من و تو مردہ با حق زندہ اند

یہ قرآن کریم کی ان آیات کی تفسیر ہے جن میں کہا گیا ہے کہ ارض و سموات میں جو کچھ بھی ہے وہ خدا کی تسبیح میں مشغول ہے۔ یہ اطاعت فطرت الٰہی اور ذوق عشق کی تسبیح ہے جو الفاظ میں نہیں بلکہ اعمال میں بیان ہوتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ عشق کے بغیر کائنات ہی نہ بن سکتی، کائنات میں جو اجسام اور اجرام ہیں وہ باہمی کشش سے قائم ہیں اس نظریہ کائنات کو نیوٹن نے ریاضیات سے ثابت کیا لیکن عارفِ روحی کا عرفان اور وجدان اس سے صدیوں قبل اس کی طرف اشارہ کر گیا۔

جملہ اجزائے جہاں زراں حکم پیش جفت جفت و عاشقانِ جنت خویش
ہست ہر جزوے بعالمِ جفت خواہ راست ہچوں کھربا و برگ کاہ
آسماں گوید زمیں را مرحبا با توام چو آہن و آہن ربا
اجرامِ فلکی اور زمین میں جذب و کشش ہے، بلکہ ہر ذرہ دوسرے ذرے کی طرف کھینچ رہا ہے تمام کائنات میں کاہ اور کھربا اور آہن و مقناطیس کی قسم کا تجاذب ہے، دنیا میں جو چیز بھی قائم ہے وہ باہمی کشش سے قائم ہے۔ سائنس دان کہتے ہیں کہ کائنات میں دو قوتیں کام کرتی ہیں، ایک مرکز پسند قوت اور دوسری مرکز گریز قوت۔ مرکز پسند قوت جسے انگریزی میں سنٹری پیٹل فورس کہتے ہیں، اس کے متعلق تو تجاذب یا باصطلاح مولانا عشق کی اصطلاح راست آتی ہے لیکن اگر عشق کی قوت ہمہ گیر ہے تو یہ مرکز گریز قوت یعنی سنٹری فیوگل فورس کیوں ہے اور کہاں سے آتی، اس کا جواب یہ ہے کہ عشق کا حال موج و ساحل کا سا ہے۔ موج ساحل کی طرف بڑھ کر ایک لمحہ اس سے ہم کنار ہو کر پھرتی ہے ہٹ جاتی ہے۔ اس کے بعد دوبارہ ساحل کی طرف پھرتی ہے اور یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ فراق خود اذ و یا و شوق وصال کا باعث ہے۔ نہ دُغبتا نزدِ حبّا اگر کائنات میں تمام چیزیں دائماً جفت ہو جائیں، تو کوئی حرکت کوئی زندگی اور کوئی ارتقا باقی نہ رہے۔ روجوں کی خدا سے فراق کی جیسی علت ہے کہ اس سے ذوق وصال کی تڑپ بڑھ جاتی ہے اور خدا کی طرف واپس ہوتے ہوئے ان کا ارتقا ہوتا ہے۔

ہر لحظہ نیا طور نئی برقِ تجلی اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہو طے
(اقبال)

مولانا کے زمانے میں اور اس کے بہت عرصہ بعد تک اسلامی اور مغربی دنیا میں اجرام فلکیہ کا بطلیموسی نظریہ مستحکم گردانا جاتا تھا۔ کہ زمین ساکن ہے اور آفتاب سیارگان اس کے گرد گردش کرتے ہیں۔ اجرام فلکیہ کا فضائے لامتناہی میں معلق ہونے کا خیال کسی ذہن میں نہ تھا۔ مولانا جو کچھ اس بارے میں ایک حکیم کی زبان سے بیان کرتے ہیں، وہ ان کے زمانے کی کسی کتاب میں رائج نہیں تھا۔ اس کو ان کا کشف بھجنا چاہیے۔ سائنس میں بھی الہام دلیل اور ثبوت پر مقدم ہوتا ہے۔ نیوٹن کا الہام اور کوپرنیکس کا الہام پہلے آیا اور ثبوت بعد میں فراہم ہوئے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ایک پوچھنے والے نے پوچھا کہ یہ زمین محیط آسمان میں قائم کس طرح ہے؟ یہ گرتی کیوں نہیں۔ یہ قنبدیل کیسے بے سقف و طناب ٹھکی ہوئی ہے؟ نہ نیچے گرتی ہے، نہ اوپر اٹھتی ہے۔ حکیم نے جواب دیا کہ ہر طرف سے اس کو مساوی اور متوازن تجاذب (گریمیٹیشن) نے تھام رکھا ہے جیسے اگر ایک مقناطیس کا گنبد ہو، اور اس کے وسط میں ایک لوہے کا ٹکڑا ہو، اس میں معلق ہو تو وہ وہیں قائم رہے گا، حالانکہ کسی دکھائی دینے والی چیز نے اسے نہیں تھاما۔

گفت سائل چوں بماندیں خاکدان در میان این محیط آسماں
ہمچو قنبدیلے معلق در ہوا نے برا سفل می رود نے بڑا
آن نکیش گفت کہ جذب سما از جہات شش بماند اندہ ہوا
چوں نہ مقناطیس قنبد رخت در میان ماند آہنے آویختہ

مولانا فرماتے ہیں کہ اجرام فلکی کے علاوہ تمام اجسام امدان کی پیدائش بھی اسی عالمگیر تجاذب عشق کی بدولت ہے۔ قرآن کریم میں ہے کہ خدا نے ہر شے کے جوڑے بنائے ہیں۔ سائنس بھی کہتی ہے کہ مثبت اور منفی برقی رقبے بجلی کی قوت پیدا ہوتی ہے خود ذرات کے اندر مثبت اور منفی برقی عناصر ہیں۔ دوا ہوا یا عنا۔ کے جوڑے سے ہی کسی چیز کی تولید ہوتی ہے۔ ہر جزو اپنی انفرادیت میں غیر مکمل ہوتا ہے۔ اس کی تکمیل دیگر اجزاء کے ساتھ ہونے سے ہی ہو سکتی ہے۔ اگر یہ تجاذب نہ ہوتا تو جہاں شمع گرہ جاتا، اس میں نہ کوئی سر کرت ہوتی اور نہ نو بنوا آفرینش۔

میل ہر جذبے بہ جذبے می بند نہ اتحاد ہر دو تولید سے جہد
 ہر یکے خواہاں دگر را، ہمو خویش از پئے تکمیل فعل و کار خویش
 دور گردوں را ز موج عشق داں گرد بودے عشق بفسرے جہاں
 زمین میں ایک بیج ڈالا جاتا ہے وہ بیج گرد و پیش کے تمام جمادی مادے کے لئے
 نقطہ جاذب بن جاتا ہے۔ زمین میں جتنے عناصر ہیں بیتاب عاشقوں کی طرح اپنی ہستی
 کو اس میں محو کرتے چلے جاتے ہیں اگر اس تخم اور جمادی عناصر میں باہمی تجاذب نہ ہوتا
 تو بیج یونہی پڑا رہتا۔ جمادات جب اس طرح عشق نبات یا ذوق نشو و نما میں اپنے آپ
 کو محو کر دیتے ہیں، تو یہ فنا ان کے ارتقا کا باعث بن جاتی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے
 کہ اعلیٰ کے عشق میں فنا ہونا فنا نہیں بلکہ ذریعہ ارتقا ہے۔ عاشق فنا ہو کر معشوق کے
 اعلیٰ صفات کو جذب کر لیتا ہے، اسی طرح نباتات روح حیوانی میں داخل ہو کر پناہ درجہ
 بلند کر لیتی ہے۔ اسی جذبہ عشق کی بدولت کائنات میں ارتقا ہو رہا ہے، اور یہ ارتقا
 رجعت الی اللہ ہے، اور چونکہ کوئی ہستی خدا سے مطلق نہیں بن سکتی اس لئے یہ ارتقا بھی لامتناہی
 ہو گا، اس کی جو منزلیں طے ہو چکی ہیں، ان کی نسبت مولانا فرماتے ہیں کہ :

آندہ اول بہ تسلیم جماد وز جمادی در نباتی اوقات
 سالہا اندر نباتی عمر کرد وز جمادی یادناورد از نبرد
 و ز نباتی چوں بہ حیوان اوقات نامایش حال نباتی ہجج یاد
 جز ہماں میلے کہ دارد سوئے آل خاصہ در وقت بہار ضمیراں
 ہمو میل کودکاں با مادران سر میل خود نداند در لبان
 ہچنین اقلیم تا اقلیم رفت تا شد اکنوں عاقل و دانا و زفت
 عرفان دین ترقی کرتے کرتے اور خالص ہوتے ہوتے ایک ایسے خدا کے دامن کے
 عقیدے تک پہنچا، جس کی اصل رحمت اور ربوبیت ہے۔ اس رحمت اور ربوبیت کا
 یہ لازمی تقاضا ہوا کہ مخلوق ایسے رب رحیم سے محبت کا تعلق رکھے اور محبت ہی بندے
 کی تمام عبادت اور اطاعت خیر طلبی اور اعمال صالحہ کا سرچشمہ ہو۔ دوسری طرف سائنس

میں نباتات و حیوانات کا علم ترقی کرتے کرتے اس نتیجے پر پہنچا، کہ انواع نبات و حیوان یہاں تک کہ خود انسان ہمیشہ سے ایک صورت پر قائم نہیں ہیں، بلکہ زندگی تنازع للبقا اور حصول تکمیل کی جہد میں جماد سے لے کر انسان تک اوپر اوپر چڑھتی چلی گئی ہے اس کو زیادہ وضاحت کے ساتھ زمانہء حال میں ڈارون نے پیش کیا اور کوشش کی کہ چستی سائنس کے دائرے کے اندر اس کی خالص میکائلی اور مادی توجیہ کی جائے۔ بعد کے مفکرین اس نتیجے پر پہنچے کہ ارتقا کا عمل حقیقی ہے لیکن اس کی ڈاروینی توجیہ ناقص ہے، اس کی سب سے زیادہ حکیمانہ تردید برگساں کے فلسفے میں ملتی ہے۔ مادی سائنس والوں نے یہ کہا کہ ارتقا سے ثابت ہوتا ہے، کہ کوئی خالق حکیم انواع کا خالق نہیں۔ اور فطرت رحیم نہیں، بلکہ حد درجہ بے رحم ہے۔ ان حکمائے یہ نہ دیکھا کہ زندگی میں میدان عروج ہے اور کوئی حصول کمال قربانی اور ایثار کے بغیر نہیں سکتا بقا اور ارتقا کی جدوجہد زندگی کی فطرت ہے، اس کا وظیفہ ہی یہی ہے، کہ اوسے کو منسوخ کر کے اعلیٰ تر کو اس کی جگہ قائم کیا جائے۔ قرآن کریم میں ہے، کہ ہم کسی آیت کو منسوخ نہیں کرتے جب تک کہ اس سے بہتر یا کم از کم اس سے ملتی جلتی آیت اس کی جگہ نہ آئیں۔ مظاہر فطرت بھی آیات اللہ ہیں چنانچہ آیت کا لفظ قرآن کریم میں مظاہر فطرت کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے اور کلام الہی کے ایک جزو کے لئے بھی۔ ڈارون نے تنازع للبقا یا نیرو جیات کے ساتھ بقائے السلیح کا قانون بھی آئین فطرت قرار دیا لیکن اگر زندگی بالکل کو راور بے مقصد ہے، تو کیا نیروی ہے، کہ السلیح کو بقا حاصل ہو، اور کم صلاح کو منسوخ ہونا پڑے، جہاں کسی جاندار اور اس کے ماحول میں ہم آہنگی ہو، آیت دلائل زندگی قائم رہتی اور ترقی کرتی ہے، جس سے یہ سائنس نتیجہ نکالتا ہے، کہ انسان اور عدت ضامن بقا ہے۔ یہ تمام نتائج سوچنے والوں کو تویہ کی طرف سے جلتے ہیں۔ مذہب اپنی مزاج میں عشقِ تکت اپنا اور حیاتیات کی سائنس سماں ارتقا تک۔ جلال الدین رومی کے عرفان میں یہ دونوں راستے ایک منزل پر آکر مل گئے ہیں اور انہوں نے کہا کہ یہ دونوں باتیں درست ہیں اور یہ دونوں چیزیں دراصل ایک ہی ہستیا

کے دو رخ ہیں ترقی کرنے میں جو جدوجہد کرنی پڑتی ہے اور جو قربانیاں کرنی پڑتی ہیں، مادی فلسفی کی چشمِ ظاہر میں نے اس کو ظلم سمجھا اور فتوے صادر کر دیا، کہ فطرت سرِ ایا ظلم ہے، اس نے یہ نہ دیکھا کہ زندگی اشدائے میں وحدت پیدا کرنے کی سعی یہم کا نام ہے۔ اشداد سے گھبرانا زندگی سے گریز کرنا ہے، اور گریز سے زندگی مفلوج ہوتی ہے، تکمیل نہیں پاتی۔ قرآن خدا کو رب اور رحیم بھی کہتا ہے، اور اس کے ساتھ جدوجہد اور جہاد کی تعلیم بھی دیتا ہے، اور ان دو باتوں میں کوئی تناقض نہیں سمجھتا۔ بقائے اصلح کا قانون قرآن نے نہایت وضاحت سے بیان کیا ہے۔ (سورہ رعد رکوع ۱) کہ دیکھو بارش ہوتی ہے، تو اچھا پانی زمین جذب کر لیتی ہے، اور پانی کے ساتھ جو خیر منہد عناصر بہتے ہیں روئیدگی ان کو رد کر دیتی ہے۔ اسی طرح دعاؤں کو زیورِ غیر بنانے کے لئے کٹھالی میں گلاستے ہیں تو جھاگ اور میل کچیل الگ ہو جاتی ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ اسی کو تمام زندگی کا اصول سمجھ لو۔ یہ صالح اور غیر صالح یا بالفاظِ دیگر خیر و شر کی پکار ہے جو باعث تکمیل حیات ہے۔

قرآن کریم میں ارتقا کی طرف اور بھی اشارے ہیں، فلکیات میں بھی سائنس نے ارتقا کا عمل دیکھا اور یہ نتیجہ نکالا کہ اجرامِ فلکیہ جن میں ہمارا کرہ ارض بھی شامل ہے عمل ارتقا سے الگ الگ ہوئے ہیں، آغاز میں یہ جُدا جُدا نہ تھے۔ قرآن کریم نے بھی یہی بات کہی ہے :

ان السموات والارض کانتا رتقا ففتقناهما۔

غرضیکہ نظامِ حیات و فطرت کی تفسیر کو قانونِ بقائے اصلح اور ارتقا کے کائنات کے متعلق قرآنی اشارے موجود ہیں۔ مولانا نے ان اشاروں کی کسی قدر کھجول کر توضیح کی ہے۔ مذہب کا کام مادی سائنس کے مظاہر کی تفصیلی توجیہ نہیں دینا، انسان کا تزکیہ نفس چاہتا ہے، تاکہ نفس انسانی خدا کی طرف رجوع کر کے زندگی بسر کر سکے۔ طبیعیاتی باتیں جو مذہبی صحیفوں میں آجاتی ہیں، وہ اکثر یا نصاحتِ بیان کا حصہ ہوتی ہیں یا تمثیلی ہوتی ہیں۔ علومِ جزئیہ کے نظریات بیان کرنا اور عصر

کی ترکیب و تخریب کے قوانین تلاش کرنا مذہب کا کام نہیں لیکن مظاہر حیات کائنات کے متعلق کچھ اساسی اصول بعض اوقات اشارہ اور بعض اوقات وضاحتاً بیان ہو جاتے ہیں تاکہ انسان کو اس کا اندازہ ہو جائے، کہ جس قسم کی کائنات میں وہ رہتا ہے بنیادی طور پر اس کی حقیقت کیا ہے اور زندگی کے وسیع ترین اصول کیا ہیں جن کی بنیاد پر افراد اور اقوام اپنا زاویہ نگاہ علم و عمل کے متعلق درست کر سکیں۔

بعض لوگ غلط فہمی سے یہ سمجھ بیٹھے کہ مولانا کے اشعار سے یہ ٹپکتا ہے کہ وہ ہندوؤں کے تناسخ کے عقیدہ کے قائل ہیں اس قسم کے اشعار شنوی ہیں ملتے ہیں۔

بمحو سبزہ پار مار و تیدہ ام یک صدہ ہفتاد قالب دیدہ ام
لیکن مولانا اوگوں کے عقیدہ سے کوسوں دور ہیں۔ ارتقاء نے حیات میں روح کا منزل بمنزل اپنا آلہ عمل یعنی قالب بدلنا اور چیز ہے اور اعمال کے لحاظ سے بار بار انسان کا گدھایا چولہا بن کر اس دنیا میں آنا اور بات ہے، ہندوؤں کا زمانہ حال کا سب سے بڑا مفکر صدی تشری الربنا و گھوش جس نے حیات الہیہ پر تین ضخیم اور بلیغ جلدیں لکھی ہیں عارف رومی کی طرح تناسخ کی بجائے ارتقا کا قائل ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ زندگی پلٹ کر پیچھے کی طرف نہیں جاتی، بلکہ ٹھوکریں کھا کر اور چکر میں آکر بھی آگے ہی کی طرف بڑھتی ہے۔ انکو جب کچا ہوتا ہے تو اس کو غورہ کہتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ زندگی کا قانون یہ ہے کہ

یہیچ انگورے دگر غورہ نشد

مذکورہ سدا اشعار کے علاوہ بھی ارتقا کے متعلق اشعار شنوی ہیں۔

از جہادی مردوم و نامی شدم	و ز نام مردوم بجیاں سے زدم
مردم از یوانی و آدم شدم	پس چه تر دم کے زمین کم شدم
حملہ دینیم از بشر	پس بر آدم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک پیاں شوم	آپہ اندر دم ناید آں شوم
پس دم گزدم دم چون ارغنون	گویدم کا تا الہ راجعون

جرمنی کا مشہور شاعر حکیم گوٹے بھی زندگی کے اسی اصول کی تلقین کرتا ہے، کہ ہر قدم پر موت میں سے حیات پیدا کرتا ہوا اوپر کی طرف اٹھتا جائیگی سن نے ان میسوریم کے آغا نہیں اسی کا حوالہ دیا ہے کہ ہر قدم پر نفس کو مردہ کر کے اس پر پاؤں رکھ کر اوپر اٹھتے جاؤ۔ مولانا بھی یہی فرماتے ہیں، اور بڑے ادعا کے ساتھ کہتے ہیں، کہ احسن تقویم والی روح جانی میں اسفل السافلین تک گری مدارج حیات میں جماد اسفل السافلین ہے گویا جمادی حالت میں آگئی پھر اس حالت میں سے نکلتے ہوئے اس کو بڑا عرصہ لگا۔

صد ہزاراں سال بوم درمطار، پچھو ذرات ہو ابے اختیار
اس جمادی حالت میں میری روح کی کیفیت ذرات ہو کی طرح تھی جو بے اختیار ادھر ادھر اڑتے پھرتے ہیں۔ اس کے بعد میں اس اعلیٰ تنظیم میں آیا جو نباتی حالت ہے جس میں ذرات ایک مقصد نشوونما کے ماتحت منظم ہو جاتے ہیں، اس سے ترقی کی تو حیوانیت میں آیا جس میں نشوونما کے علاوہ حرکت ارادی بھی ہے اور نقل مکان کی صلاحیت بھی، حیوانیت کے درجے کو عبور کر کے انسانیت کی طرف بڑھا۔ اگر اِدُنے درجے کی موت وارد نہ ہوتی، تو اوپر وائے درجے میں خروج ناممکن تھا۔ جب مجھے فنا سے بقاء کے حصول کا قانون معلوم ہو گیا ہے، اور میرے تجربے میں آچکا ہے تو میں اب انسانی جسم و نفس کی موت سے کیوں ڈروں کسی پہلی موت سے میں کم تو نہیں ہوا زیادہ ہی ہوتا گیا۔ جسم کثیف سے آزاد ہو کر میرا بوجھ ہلکا ہو جائیگا۔ اور میں کثافت سے لطافت کی طرف ترقی کرونگا، اب لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کریگی، تو ملائکہ کے انداز کی پرواز اور آلائشوں سے تنزیہ ہوگی، لیکن زندگی ارتقاء کے مسلسل ہے اس حالت میں بھی ٹھہرنا نہیں اس سے برتر حالت ماوراء ملکیت کیا ہے وہ وہم و گمان میں نہیں آتی لیکن اس کے ہونے میں شک نہیں ہو سکتا۔ اس کے بعد ایسی حالت میں پہنچوں گا جس پر زمانی اور مکانی اور عقلی وجود کی کسی حیثیت کا اطلاق نہیں ہوتا وجود کے مقابلے میں عدم ہی کا لفظ انسان کی زبان میں ہے، لہذا اس کو عدم ہی کہہ لیتا ہوں

اگرچہ جس کو وجود کہتے ہیں وہ اس عدم کے مقابلے میں محض سایہ بے مایہ ہے، خدا ہی الگ ہو کہ جس نے یہ سفر شروع کیا تھا، پھر وہیں واپس پہنچونگا، تو یہ سفر ختم ہوگا۔

ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش
مولانا اس سفر کو خدا میں پہنچ کر ختم کرنے کے متمنی ہیں، لیکن کیا یہ سفر بھی پوری طرح ختم بھی ہوگا۔ بعض اکابر صوفیہ جن میں شیخ اکبر بھی ہیں، یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ یہ سفر بھی ختم نہیں ہوگا، انسان فقط قریب سے اقرب ہوتا جائیگا۔

ایک حکیم الہی نے لکھا ہے کہ اگر خدا ایک ہاتھ میں صداقت مطلقہ اور دوسرے ہاتھ میں تلاش حق رکھ کر مجھے اختیار دے کہ ان دونوں میں سے جو چاہوں وہ لے لو، تو میں باادب عرض کروں کہ باری تعالیٰ صداقت مطلقہ کو تو اپنے ہی پاس رہنے دے، کیونکہ تو ہی حق علی الاطلاق ہو کر حقیقی و قیوم بھی رہ سکتا ہے، مجھے تلاش حق عنایت فرما، کیونکہ میری حیات طلب ہی سے قائم رہ سکتی ہے، اگر طلب نہ رہی تو میں بھی نہ رہوں گا۔ غرضیکہ الیہ راجعون کے اندر سفر ہی سفر ہے اور سالک ہمیشہ سالک ہی رہیگا، لاتنا ہی اور بے طلبی نقطہ الوہیت ہی کو حاصل ہے مخلوق کے لئے بڑھتا ہوا اقرب ہے جس کی کوئی انتہا نہیں۔

اس تمام سفر میں جو میلان جو تقاضا اور جو تڑپ ہے اس کے لئے مولانا کے پاس فقط عشق ہی کی اصطلاح ہے۔

عشق اور عقل کا باہمی تعلق نہایت اہم مسئلہ ہے، حکماء یونان ببقراط، افلاطون اور ارسطو نے عقل کو ماہیت وجود قرار دیا۔ خدا کا تصور ان کے ہاں عقل کل کا تصور ہے۔ ہر چیز کی ہستی میں مبتنی اسلیت ہے وہ عقل ہی کی بدولت ہے اور زندگی کا نصب العین یہ ہے کہ انسان عقل جنوی سے عقل کلی کی طرف تسبیح کرے۔ مولانا بھی ان حکماء کے ہمراہ ہوا ہو کہ عقل کی اہمیت کے کچھ قائل نہیں اور عقل و حکمت کی تعریف میں دشمنی میں پیشما اشعار ملتے ہیں۔ قرآن کریم بھی حکمت کو نعمتِ عظمیٰ قرار دیتا ہے۔

سن یوتی الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا

کائنات کے مقابلہ کی حکمت پر غور کرنا ایک افضل عبادت ہے، اسی لئے عالم کو

عابد پر ترجیح ہے جس کے ثبوت میں متعدد احادیث بھی ملتی ہیں۔ لیکن مولانا کے ہاں عقل و حکمت کا مفہوم فاسفہ کے مفہوم سے بہت زیادہ وسیع ہے۔ سائنس اور فلسفے میں استعمال ہونے والی عقل کو وہ عقل بنووی کہتے ہیں جس کی حقیقت حیات تک رسائی نہیں ہوتی۔ عقل استدلالی کی بے مانگی مشنوی کا خاص مضمون ہے لیکن مولانا عقل کلی اور حکمت عرفانی کی طرح میں الشرطیہ انسان ہوتے ہیں۔

طالب حکمت شواہد مردِ حکیم تا از و گردی تو بیسنا و علیم
فرماتے ہیں کہ حکمت طلب شخص ترقی کرتے کرتے ایسے درجے پہنچ جاتا ہے کہ وہ خود منبع حکمت بن جاتا ہے، اور کتاب و اسباب تحصیل سے بے نیاز ہو جاتا ہے، حکمت کی ترقی اس کو مقام عشق تک پہنچا دیتی ہے، جو دجی و الہام کا مقام ہے۔ پہلے وہ معلومات کو حافظے میں محفوظ کرتا تھا، اس کے بعد وہ خود لوح محفوظ بن جاتا ہے جس پر ازلی حقائق ثبت ہیں۔

منبع حکمت شود عقل طلب فارغ آید از تحصیل و سبب
لوح حافظ لوح محفوظ شود عقل از روح محفوظ شود
پھر ترقی حکمت اس کو ایسے درجے میں لاتی ہے جو عقل سے ماورے ہے، اگر عقل وہاں اپنے آپ کو استعمال کرنے کی کوشش کیے تو سوخت ہو جاتی ہے۔
پہلے درجے میں عقل انسان کی معلوم ہوتی ہے، لیکن روح کی ترقی کے بعد وہ اس کی شاگرد بن جاتی ہے۔

چوں معلم بود عقلاش ز ابتدا بعد از آن شد عقل شاگردش و را
عقل چوں جبریل گوید احمد گویے گائے زخم سوزد مرا
کانٹ کی طرح اکثر اکابر حکما بھی عقل کی مابیت پر غور کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ جیسا کہ استدلالی عقل کی کثرت وجود تک رسائی نہیں۔ ہر بوٹ اسپر نے وہ بلدیں اساس وجود کی لا ادیریت پر لکھیں، کہ مظاہر کی تہ میں جو وجود مطلق ہے، اس کا علم نہیں ہو سکتا۔ مولانا کی طرح کے حکیم صوفی بھی ان حکماء سے اس حد تک متفق ہیں کہ

محسوسات کے ساتھ واسطہ رکھنے والی عقل ظاہر کے روابط تو معلوم کر سکتی ہے لیکن اس سے آگے نہیں بڑھ سکتی عقل کے آلات ہی اس قسم کے ہیں کہ زمان و مکان کی لاتناہی اغراض کے جواہر، آغاز و انجام حیات کسی گتھی کو بھی بٹنھانے میں انکو استعمال کریں تو وہ قطعاً بے کار ثابت ہوتے ہیں اور عقل متضاد باتوں کو بیک وقت سمجھ اور بیک وقت غلط سمجھنے لگتی ہے اور چکر میں آجاتی ہے۔

استقرائی اور استدلالی عقل ایک تنظیمی قوت ہے جو محسوسات و نظام ہر حادثہ میں ربط تلاش کرتی یا ربط پیدا کرتی ہے، کائنات کے تمام مدارج میں نظم موجود ہے اس لئے ہر درجے میں اس درجے کی عقل پائی جاتی ہے۔ اسی لئے بعض مسلمان حکماء نے عقل جمادی عقل نباتی عقل حیوانی اور عقل انسانی کی اصطلاحیں استعمال کی ہیں۔ حکماء عام طور پر عقل استدلالی سے آگے نہیں بڑھتے لیکن اویار کرام نے عقل نبوی اور عقل ایمانی کا بھی ذکر کیا ہے جس کی نوعیت عام انسانی عقل سے اسی قدر مختلف ہے جس قدر کہ عقل حس حیوانی سے الگ ہے۔

امام غزالی روحانی تجربات کو حاصل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ عقل نبوی کو اگر عقل استدلالی سے سمجھنا چاہیں تو یہ ممکن نہیں اس کی نوعیت ہی الگ ہے جس طرح آنکھ سن نہیں سکتی اور کان دیکھ نہیں سکتے، خواہ بلسارت اور شنوائی کو بے حد تیز بھی کر دیں، اسی طرح محض عقل استدلالی کی ترقی سے عقل نبوی تک نہیں پہنچ سکتے جو موجد وحی و الہام ہے عقل جو تمام مدارج اور تمام عوالم میں کار فرما ہے وہ خود بے پایاں ہے۔ اس عقل میں بھی غواصی کی ضرورت ہے کیونکہ عالم کی تمام چیزیں اسی سے صودت پذیر ہوتی ہیں۔ سورتیں ظاہر ہوتی ہیں اور عقل عالم جو ان صورتوں کو پیدا کرتی ہے وہ خود پنہاں ہے۔ لیکن اس کی پنہانی کے باوجود اس کے مظاہر سے اس کی معرفت حاصل کر سکتے ہیں۔ اعمال و مظاہر میں اور حوادث کے فہم میں اس کا استعمال لازم ہے یہی عقل علوم و فنون پیدا کرتی ہے اور انسان کو میدان سے نسیز کرتی ہے۔

تاجہ عالمہ است و رموز عقل تاجہ باپہنا ست این مدیائے عقل

بحر بے پایاں بود عقل بشر بحر را غواص باشد اسے سپر
 صورت مانندیں بحر عذاب مید و دچوں کا سہا برے آب
 عقل پہنانت و ظاہر عالمے صورت ماموج یا از مے نے
 مولانا فرماتے ہیں کہ عقل ایک قسم کا نور ہے لیکن نور کے مدالوج ہیں، اسی لئے
 قرآن کریم میں نور ذات الہی کو نور علی نور کہا گیا ہے۔ ادنیٰ درجہ سے شروع
 کر کے آفتاب کے نور اور نور چشم سے ترقی کر کے آگے بڑھیں تو نور عقل ہے
 جو نور محسوسات سے زیادہ منیر ہے اس سے اوپر نور دل ہے۔ مولانا فرماتے ہیں
 کہ نور چشم بھی حقیقت میں نور دل ہی کی بدولت ہے دل کا نور غائب ہو تو آنکھیں کھلی
 کی کھلی رہ جائیں مگر کچھ دکھائی نہ دے اس سے اوپر خدا کا نور ہے جس کا ادراک
 نہ عقول کر سکیں اور نہ ابصار۔

لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار

نیست دید رنگ بے نور بروں ہم چنین رنگ خیال اندروں
 ایں بروں از آفتاب از سہاست و آن بروں از عکس انوار علاست
 نور نور چشم خود نور دل است نور چشم از نور دلہا حاصل است
 باز نور نور دل نور خداست کو نور عقل و جس پاک و جداست
 نور خدا کے متعلق حمد میں فیضی کے دو شعر ہیں :

نور تو بدیدہ دید نتواں بارش بنظر کشید نتواں
 آن نور کرد و دیدہ باز است مژگاں گسل و نظر گرد از است

منوی میں جا بجا عقل کی نارسائی کا ذکر ہے خصوصاً جب اس کو عشق کے
 مقابل میں لایا جاتا ہے، تو اس کی بے بضاعتی کو نمایاں کیا جاتا ہے۔ کہیں مولانا عقل
 جزوی کو عقل کلی کے مقابلے میں لاتے ہیں اور ایک کو دوسری کے مقابلے میں افضل
 یا اسفل بتاتے ہیں کہیں یہ دعا کرتے ہیں کہ اے خدا! تو نے ہمیں دانش کا ایک قطرہ
 ہی عطا کیا ہے و ما اوتیتم من العلم الا قليلاً تو خود دریلے عقل ہے

اس قطرے کو اپنے آپ سے متصل کرے تاکہ ہم بھی بے پایاں ہو جائیں۔
 قطرہ علم است اندر جان من وارہ دانش از ہوا و ز خاک تن
 قطرہ دانش کہ بخشیدی ز پیش متصل گرداں بدیہ یا لائے خویش
 تو بے محیط بے کراں میں ہوں سہمی بجو یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر
 کہیں علم اور عقل کو روح کا خاصہ قرار دیتے ہیں۔ کہ دوسری مخلوق سے انسان کا
 ماہ الامتیاز یہی ہے۔

روح با علم است با عقل است یا روح را باتم کی و تازی چہ کار
 آدم کو ملائکہ پر جو تفوق حاصل ہوا وہ علم ہی کی بدولت تھا۔ علم آدم کا سماء کلھا۔
 بوالبشر کو علم الاسماء ^۱ است صد ہزاراں علمش اندر ہرگز است
 چشم آدم کو بنور پاک دید جان و سر نامہا گشتش پدید
 چوں ملائکہ نور حق دیدند ازو جملہ افتادند در سجدہ برو
 مدح ایں آدم کہ نامش می برم قاصر مگر تا قیامت بشرم
 انسانیت یا الفیض العینی آدم کا جو ہر علم ہے۔ کامل انسان وہی ہے جس کی رگ و پے
 میں علم سرایت کر گیا ہوا اور خون کی طرح اس کے اندر جاری و ساری ہو۔ آدم کو صرف
 اسماء کے الفاظ نہیں بلکہ ان کے معانی اور اسرار القا ہوئے۔ اللہ ہم انبی الاشیاء
 کما حی انسان اتنا ہی کامل ہے جتنا اسکو ماہیت اشیا ما فی السموات الارض
 کا علم ہے۔ سائنس دان جس کی نظر ابھی فقط مظاہر کے روابط ظاہری تک محدود
 ہے اس کا درجہ عقل ابھی ادنیٰ ہے جب تک انسان ظاہر سے باطن میں اور فقط
 سے معنی میں غوطہ نہ لگا سکے اور جز کو کل کے ساتھ وابستہ نہ کر سکے تب تک اس کا
 علم ناقص رہتا ہے۔ علم کی کوئی حد نہیں اس لئے جو ہر انسانیت کے کمال کی بھی کوئی
 حد نہیں۔ اصل علم فطرت اللہ کے قوانین کا علم ہے جن کو قرآن کلمات ربی کہتا ہے اللہ
 اس کی لاتنا ہی کی بابت ارشاد ہے کہ اگر تمام سمندر لکھنے کی روشنائی بن جائیں تب
 بھی ان کلمات کے بیان پر احاطہ نہیں ہو سکتا حکمت کی ترقی کے تعلق مولانا داکتر نے یہ کہ

آپ نے در کون امرت اشیا زانچہ ہست و انما جان ابہر حالت کہ ہست
 مولانا اکتہ فرماتے ہیں کہ معرفت کے بلند مقامات کشف و وحی و الہام اور عشق کی منزلیں
 یہ سب عقل سے بالاتر ہیں عقل کی ان کی شرح میں ایسی حالت ہوتی ہے جیسے گدھا
 دلدل میں دھنس گیا ہو۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان بلند مقامات معرفت میں بھی
 کسی قسم کی عقل کا کاروبار ہے یا نہیں۔ صدیقیہ شریعت سے طریقت اور طریقت
 سے معرفت کی طرف ترقی کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ معرفت بھی آخر حکمت ہی کا عرفان
 ہے۔ یہ عقیدہ یوں حل ہو سکتا ہے کہ اسفل السافلین سے لے کر اعلیٰ علیین تک
 ہستی کی کوئی حیثیت حکمت سے خالی نہیں۔ لیکن ادنیٰ درجے کی حکمت یا عقل
 کے لئے اوپر والے درجے کی عقل ناقابل فہم ہوتی ہے۔ عقل جمادی کے لئے عقل
 نباتی قابل فہم نہیں ہو سکتی، جمادات کا قانون حرکت و جمود نباتات پر قابل اطلاق نہیں
 اسی لئے میکائیلی سائنس کی تمام کوششیں اس میں ناکام رہیں، کہ ایک پرنسپل کے
 اندر تخم سے لے کر شکوفہ و ثمر تک جو اعمال ہوتے ہیں، ان کی توجیہ محض میکائیلی اصول
 پر کی جائے اگر عقل نباتی عقل جمادی کی اس کوشش کی مذمت کیے تو بجا ہو گا۔ اوپر
 چڑھتے ہوئے عقل حیوانی میں نئے اصول نمودار ہوتے ہیں، ان کے اعمال میں کئی قسم
 کی جبلتوں کا اور حرکت ارادی کا اضافہ ہو جاتا ہے۔ جن پر خالص نباتاتی قوانین کا اطلاق
 نہیں ہوتا۔ سائنس دانوں کی یہ کوشش بھی ناکام رہی، کہ جانور کے جبل اور ارادی اعمال
 کی توجیہ نباتاتی اصول پر کی جائے۔ حیوانیت کے اوپر انسانیت کا درجہ ہے انسان
 عالم صغیر ہے اور خلاصہ کائنات۔ اس کے اندر جمادی قوانین بھی عمل کرتے ہیں اور
 کیمیاوی اصول بھی، غذا اور نشوونما کے بہت سے نباتاتی قوانین کا بھی اس کے جسم
 میں عمل و دخل ہے، لیکن نفس انسانی ایک مخصوص قسم کی عقل کی وجہ سے اعلیٰ درجے
 کے حیوانوں سے بھی ممتاز ہو گیا ہے۔ اس کے مقاصد محض حیوانی مقاصد سے بالاتر
 ہو سکتے ہیں بشرطیکہ وہ اپنی انسانیت کا جوہر کھو کر کالا نعام بل ہم اضل
 نہ ہو جائے یعنی جانور بننے کی خواہش میں حیوانوں سے بھی بہت درجے میں گر جائے۔

اگر کوئی انسان کی تمام زندگی کی یہ توجہ کرے کہ وہ محض ایک ترقی یافتہ حیوان ہے تو یہ کوشش بھی بوجہ اکثر اہل علم کرتے ہیں لازماً ناکام رہے گی اس لئے کہ انسان کے اندر ہر شے اور عقل کی نوعیت بدل گئی ہے۔ انسان کی عقل کا یہ حال ہے کہ اسے کوئی قسم کے کاموں میں لگایا جاتا ہے کبھی حیوانی خواہشات کے پورا کرنے میں اس سے مدد طلب کی جاتی ہے کبھی محسوسات اور مظاہر کے روابط کو سمجھ کر انسان طرح طرح کے مادی فوائد حاصل کرتا ہے۔ اس سے بڑھ کر عقل ایسے مجرد تصورات اور مفاسد تک پہنچتی ہے جن سے براہ راست کوئی مادی فائدہ منقسم نہیں ہوتے مکانی اور زمانی تصورات سے بالاتر فوایس تک بھی اس کی رسائی ہوتی ہے۔

انسانی عقل کے طبقات کا یہ حال ہے کہ مجردات اور معقولات کو محض محسوسات پر قیاس نہیں کر سکتے معقولات محسوسات پر حاکم ہوتے ہیں ان کے محکوم نہیں ہوتے معقولات کے اندر لامکانیت ہے مثلاً کوئی شخص عدل کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتا کہ وہ کسی مکان کے اندر ہے۔ فلاطین تمام کلی تصورات یا اعیان ثابتہ کو اندلی اور لامکانی کہتا ہے اس کے نزدیک نسب العینی نقطہ یا خط یا دائرہ کوئی لامکانی ہیں مکانی نقطے خطوط اور دائرے اپنے لامکانی مثل کی کثیف اور ناقص تشبیہیں ہیں اسی لئے کوئی نسب العینی خط عالم محسوس میں نہیں ہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ ان افلاطینی مثل کی لامکانیت سے بالاتر بھی ایک لامکانیت ہے جو مجرد تصورات کی لامکانیت سے اتنی ہی بلند تر ہے جتنے کہ یہ تصورات محسوسات سے فائق ہیں۔

سورقش بجا کہ بہاں در لامکان
لامکانے فوق و ہم مانتا
لامکانے نے کہ در وہم آیت
ہر دے در شے نیا کے لامکانیت

انسان کی تعریف فلاسفر نے یہ کی ہے کہ وہ حیوان مطلق ہے عقل اور خیالی ایک ہی استعداد کے دو پہلو ہیں اس لئے یہاں مطلق سے مراد ذی عقل ہے اور

سخن عقل ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ نفسیات کے ماہرین کہتے ہیں کہ عقل بے الفاظ نہیں ہوتا۔ مولانا کے نزدیک وہ عقل جس کا نطق سے لازم و ملزوم کا رشتہ ہے، اونے سطح کی عقل ہے۔ نطق کو تعلیم اور افہام و فہیم کے لئے استعمال کرنا پڑتا ہے۔ ورنہ نطق جہاں سے سرزد ہوتا ہے اس ندی میں الفاظ کی موجیں نہیں ہیں۔

ناطقہ سوئے دہاں تعلیم راست ورنہ خود آں آب راجھے جد است
می رود بے بانگ بے تکرار تحتھا اکا نہما رتا گلزار

اس کے بعد دعا کرتے ہیں کہ اٹھی مجھ کو بھی اس مقام پر پہنچا دے جہاں کلام میں الفاظ کا استعمال نہیں ہوتا :

اے خدا! بنما تو جان آں مقام کاند رو بے حرف می رسید کلام
احساس اور عقل نے وجود کے جو شرائط مقرر کر رکھے ہیں، ان میں سے کسی کا اطلاق اُس مقام پر نہیں ہوتا، لہذا اسے مجبوراً عدم کہنا پڑتا ہے، حالانکہ یہ عدم وجود کے مقابلے میں بہت زیادہ وسیع اور پہناور ہے۔ اس سے سرزد شدہ ہستیاں اور ان کے متعلق خیالات سب سے سامان وجود حاصل کرتے ہیں :

تا کہ سازد جلن پاک از سر قدم سوئے عرصہ دور پہنائے عدم
عرصہ بس با کشاد و با فضا ویں خیال ہست زو یا بد نوا

اس کے بعد مولانا مدارج وجود بیان کرے ہیں کہ عدم یا مصدر وجود کے مقابلے میں مجرد تصورات اور افکار بھی محاورہ ہوتے ہیں، اس لئے روح انسانی کو بھی اُن سے پوری طرح تشفی نہیں ہوتی، خالی عقلی تصورات اور خیالات سے روح کی تشنگی رفع نہیں ہوتی :

تنگ تر آمد خیالات از عدم زان سبب باشد خیال اسباب غم
بعض صوفیہ جن میں شاہ ولی اللہؒ بھی داخل ہیں ایک عالم مثال کے قائل ہیں۔ صاحب کلید مثنوی کا بھی یہی عقیدہ ہے۔ اسی عقیدے کے ماتحت انھوں نے اس شعر میں خیال کو عالم مثال سے وابستہ کیا ہے اور فرمایا ہے کہ عالم مثال

تجرد محض اور عالم مادی کے مابین اور ان دونوں سے بہرہ اندوز نہ ہے اس لئے عالم مثال میں خیال کی آمیزش کی وجہ سے انکشاف حقیقت ناقص ہوتا ہے۔ اگر خیال سے فکری تصور مراد لیں تو بھی یہ شعر حقیقت پر مبنی ہے۔

اس کے بعد فرماتے ہیں، کہ مادی ہستی یا زمانی و مکانی وجود فکری تصور کے مقابلے میں محدود اور تنگ ہے اور اس عالم شہادت میں چیزوں کو زوال آتا رہتا ہے۔ اس سے تنگ، نر عالم حس یا عالم رنگ و بو ہے جو بالکل اعتباری اور آبی جہانی چیز ہے۔ معقولات کے مقابلے میں بھی محسوسات کا عالم ایک قیہ خانہ ہی ہے انسان کے حواس لا متناہی عالم شہادت میں سے بھی ایک محسوس اور محسوس کا ادراک کر سکتے ہیں اور یہ احاطہ ادراک اتنا تنگ ہے کہ اسے ایک قسم کا نید خانہ کہہ سکتے ہیں کہ حواس کو اس سے باہر کچھ محسوس کرنے کی قدرت ہی نہیں۔

باز ہستی تنگ تر بود از خیال ناز شود رُخِ قمرِ یوں ہلال
باز ہستی جہانِ حس و رنگ تنگ تر آگ کہ اندازے ست تنگ

عالم تاسوت، عالم شہادت، یا عالم نظام کی تنگی کی ایک یہ علت بیان فرماتے ہیں کہ اس عالم میں اشیاء مختلف عناصر یا مختلف اقسام سے مرکب ہوتی ہیں اور ہر مرکب دوسرے مرکب سے الگ ہوتا ہے اس لئے لازمی ہے کہ اشیاء متعدد ہوں مجسوسات جو الگ الگ ہوتے ہیں۔ ایک ہی چیز کو آنکھ اپنی ترکیب کی وجہ سے دیکھتی ہے کان اپنی مختلف ترکیب کی وجہ سے اس کو دیکھتا نہیں بلکہ اس کی آواز سنتا ہے۔ پس لمس کی اپنی ترکیب اور پھر شے لمس کردہ اور لامسہ کا عمل ترکیبی اس شے کی اور کیفیت بتاتا ہے۔ حواس خمسہ ایک ہی واحد چیز کو متعدد دیکھتے ہیں جہاں عالم محسوسات ہے وہاں ترکیب و تعداد ہے محسوسات اور معقولات دونوں سے بالاتر عالم میں تعدد و ترکیب کی کیفیت نہیں اسی کو عالم توبہ کہتے ہیں جہاں اشیاء حقیقت میں کثرت نہیں بلکہ وحدت کا شعور ہوتا ہے۔

علت تنگی است ترکیب و عدد جانب ترکیب حسہ مانی است

ز اسوٹے جس عالم توحید داں گریکے خواہی بدیں جانب بریں

اس کے بعد مثلاً کہتے ہیں کہ حرف کُن جو چیزوں کو معرض وجود میں لانے کے لئے استعمال ہوا، عالم امر میں وہ ایک غیر منقسم واحد فعل تھا۔ لیکن عالم خلق یا عالم شہادت میں اس کے کاف اور نون دو حصے بن گئے اور ایسا معلوم ہونے لگا کہ وہ ایک مرکب لفظ ہے، اسی طرح عالم امر کی وحدت اشیاء کی ترکیب اور ان کے تعدد میں منتشر ہو جاتی ہے اور یہ عالم خلق کا خاصہ ہے۔ امر کُن میں معنی صاف واحد اور غیر منقسم تھے۔ لفظ کُن میں ترکیب اور تعدد پیدا ہو گیا۔

امر کُن یک فعل بود و نون کاف در سخن افتاد و معنی بود صاف

جہاں پر کلام بے حرف می روید اور جہاں ترکیب و عدد نہیں وہاں استدلالی عقل اور انسان کے وہم و خیال کو رسائی حاصل نہیں، لیکن وہ مقام حکمت کا سرچشمہ ہے۔ اور عقل نبوی کو وہیں سے فیضان حاصل ہوتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ اس مقام توحید یا مقام عشق میں جس طرح ہمارے دلائل اور افکار کا کام نہیں اور الفاظ کی گنجائش نہیں اسی طرح اس عشق کو یہاں کی شادی و غم کے حساب سے بھی نہیں سمجھ سکتے۔ ہمارے غم و شادی کے تاثرات بھی وہاں پہنچ کر لاٹاٹل اور باطل ثابت ہوتے ہیں۔ عشق حقیقی کی حالت ان دونوں حالتوں سے ماورائے ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ اس مقام پر پہنچ کر انسان خوش رہتا ہے یا غم عشق میں مبتلا رہتا ہے، تو یہ دونوں باتیں غلط ہونگی۔ ایک قسم کا ہوش اور شعور یا عقل وہاں بھی ہے، لیکن جو شخص وہاں نہیں پہنچا، اس کے وہم و خیال میں بھی وہ کیفیت نہیں آسکتی۔ مولانا جس طرح خدا کے متعلق فرماتے ہیں کہ تمام افکار حادث ہیں، اس لئے جو کچھ بھی تم سوچو وہ خدا کی ذات کے متعلق صحیح نہیں ہوگا۔ اسی طرح وہ حالت عشق کے متعلق فرماتے ہیں کہ فکر و خیال و وہم اور شادی و غم سب حادث مظاہر ہیں، یہ سب وہاں پہنچ کر ختم ہو جاتے

فرقہ لذتہ کی نفسیات یہی کہتی ہے کہ انسان کو اس کے بغیر چارہ ہی نہیں کہ وہ باحصول لذت یا دفع الہم کی خاطر عمل کرے۔ اعمال انسانی کا کوئی تیسرا محرک موجود نہیں مولانا اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس دل پر لذت و الہم کی حکمرانی ہے اور جو شخص یہ سمجھتا ہے کہ اس کے سوا انسانی نفس کے اندر کوئی اور محرکات ہو ہی نہیں سکتے، وہ حقیقت کے دیدار سے محروم رہیگا، کیونکہ حقیقت روحی ان دو کیفیتوں کی پابند نہیں ہے۔ حالت عشق کے تاثرات روح کی کشادہ کا باعث ہیں لیکن یہ کشادہ وہ نہیں جسے تم یہاں خوشی کہتے ہو۔ فرماتے ہیں کہ تو اس کا منکر نہ ہو کہ غم و شادی کے علاوہ اور کیفیت بھی ہو سکتی ہے۔

دل کہ اورستہ غم و خندیدن است تو مگو کے لائق این بدین است
آنکہ او بستہ غم و خندہ بود او بادیں دور عایت زندہ بود
انسان کی شادی و غم حالات سے متغیر کیفیتیں ہیں جو حوادث کے رحم و کرم پر ہیں اس لئے مولانا ان کو عایت کہتے ہیں

باغ سبز عشق کو بے غمتہا است جز غم و شادی در دہس مہودہا است
عاشقی زیں ہر روز حالت بہتر است بے بہار بے خنہ اس ہر روز تر است
از غم و شادی نباشد ہوشش ما با خیال و وہم نہود ہوشش ما
الت دیگرہ بود کاں نادراست تو مشو متکر کہ حق بس قادر است

مولانا جو عشق کا ذکر کرتے ہیں وہ کوئی خالی تاثرات کی حالت نہیں ہے بلکہ ہمارے زندگی میں جس کو عشق کہتے ہیں وہ محض تاثرات کا بیان ہوتا ہے مولانا نے ان اشعار میں متنبہ کیا ہے کہ اس کیفیت کو محض تاثراتی کیفیت نہ سمجھ لینا۔ عشق حقیقی میں تاثر اور حکمت اور احساس حقیقت یکجا پائے جاتے ہیں عشق کا ازل سرور تزکیہ نفس ہے، اور تزکیہ نفس سے قاب کو ازل تاثرات سے نجات ملتی ہے اور ساتھ ہی وہ حقائق کا آئینہ بن جاتا ہے۔ انسان کے بے مانی عشق اس کو اندھا کر دیتے ہیں لیکن عشق الہی اس کو بینا کر دیتا ہے اور اس کے اندر ایسے متناقض

منعکس ہونے لگتے ہیں جو جس اور عقل کے وہم میں بھی نہ آ سکتے تھے۔ علم بے عشق ایک ظنی چیز ہے۔ ایک قوی دلیل سے قائم ہوتا اور دوسری قوی دلیل سے منہدم ہو جاتا ہے اور اس میں ہمیشہ ظن کی آمیزش رہتی ہے۔ عشق کا اتنا سایہ ہے کہ عاشق اپنی انفرادی خواہشات کو ترک کر کے معشوق کی خواہش کو پورا کرے حصول علم کے متعلق مولانا نے رومیوں اور چینیوں کا قصہ تمثیلاً بیان کیا ہے کہ دونوں ملکوں کے باکمال مصوروں کا مقابلہ ٹھیرا۔ ایک بڑے کمرے میں دو آئینے سامنے کی دیواریں ان کو دی گئیں کہ چینی ایک دیوار پر اور رومی دوسری دیوار پر اپنی مصوری کا کمال دکھائیں ان دونوں دیواروں کے درمیان ایک پردہ حائل کر دیا گیا کہ مصوروں کے دو حریف گر وہ ایک دوسرے کا کام نہ دیکھ سکیں اور تقابل کے وقت یہ پردہ ہٹا کر دونوں کا مقابلہ موانہ نہ کیا جائے چینی تو نہایت درجہ اظہار کمال کرتے ہے اور لا جواب تصویروں بناتے رہے لیکن رومی فقط اپنی دیوار کو صیقل کرتے رہے کہ وہ آئینے کی طرح منعکس پذیر ہو جائے۔ بوقت مقابلہ جب پردہ ہٹا یا گیا تو چینیوں کی تمام مصوری رومیوں کی جلایا فتنہ دیوار پر منعکس ہو گئی اور جلا کی وجہ سے رنگ اور کھمر گئے۔ صوفیہ کے نظریہ علم کی اس سے بہتہ تمثیل نہیں ہو سکتی۔ عام طور پر انسان علم اس کو کہتا ہے کہ محسوسات سے معلومات حاصل کرے اور پھر ان معلومات کی کثرت کو معتولات کے کلی تصورات میں منسلک کرتا جائے لیکن محسوسات کا علم ہی ابداً جزئی رہتا ہے اور ان سے حاصل کردہ معتولات بھی اپنی ظاہری کلیت کے باوجود جزئی ہی رہتے ہیں اسی لئے ان کے ذریعے سے کسی چیز کی حقیقت کھینٹا منکشف نہیں ہو سکتی اس طرح کے علم میں ظن کا عنصر ضرور موجود رہتا ہے، ایسے علم یقین کا درجہ نہایت پست ہے اور اس سے حاصل کردہ کلیات عین یقین یعنی آنکھوں دیکھی حقیقت کا بھی مقابلہ نہیں کر سکتے۔

اس کے مقابلے میں صوفیہ کہتے ہیں کہ حقیقی علم کے حصول کا ذریعہ کثرت معلومات اور کثرت کلیات نہیں بلکہ تزکیہ نفس ہے۔ کیونکہ روح کے اندر تمام حقائق حیات

سفر ہیں، حرص اور ہوا و ہوس کی وجہ سے اور اغراض کی کج بینی کے باعث ایٹھ
 دل رنگ آلود ہو جاتا ہے اور حقیقت اس میں منعکس نہیں ہوتی۔ اس لئے حقیقت
 تک پہنچنے کا مرحلہ اول تزکیہ نفس ہے، جو شخص صحیح علم حاصل کرنا چاہتا ہے اسے
 لازم ہے کہ وہ اخلاق میں پاکیزگی اور اعمال میں بے لوثی اور بے غرضی پیدا کرے،
 دنیاوی کاروبار اور نظام فطرت کے ظاہری روابط کا علم جسے سائنس کہتے ہیں وہ
 تزکیہ نفس کے بغیر بھی ہو سکتا ہے، لیکن وہ فنیہ کے نزدیک اس کو علم نہیں کہتے۔
 علم وہ ہے جس سے انسان کو اپنی حقیقت معلوم ہو۔ ذرات کا علم ستاروں کی گردش
 کا علم نباتات کا علم حشرات الارض کا علم برقی اور بیاب کا علم معرفت ذات اور
 مقصود حیات کے علم کے مقابلے میں محض پتوں کا کھیل ہے اگرچہ وہ حیات جسمانی
 میں اپنی افادیت رکھتا ہے، اصل علم نبی اور ولی کا علم ہوتا ہے جسمانی طبیب ہ
 و نائلہ بدنی کا علم بڑے سے بڑے روحانی شخص سے زیادہ ہو سکتا ہے، ایک
 حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ کھجوروں کی کاشت کا علم ایک معمولی عرب کو رسول کریم
 سے زیادہ تھا۔ نبی کا علم زندگی کی بنیادی حیثیتوں کے متعلق ہوتا ہے۔
 جیسے حکیم نے بھی یہی کہا کہ ریاضیات اور حیات کا علم بہت ثانوی چیز ہے۔ اس
 معرفت وہ۔۔۔ انسان کو اپنے وجود کے متعلق ہو کہ میں کیا ہوں، میرا مقصد کیا
 کیا ہے۔ میرا فلسفہ زندگی کیا ہونا چاہیے۔ حقیقت انسانی سے یہ اہم کا تعلق ہے
 صوفیہ کا نظریہ علم وہی ہے جو اس شعور میں بیان کیا گیا ہے کہ:

فَاتِ الْعِلْمَ نُورٌ دِنِ الْإِلَهِ وَنُورِ اللَّهِ لَا يَعْصِي رِجَاسًا

علم ایک نور الہی ہے جو عاصی کے قلب میں منعکس نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس کا قاب
 حرص اور غلط اندیشی نے غلاف چھدا دیا ہے۔ جب اپنے ذاتی نفس سے پاک
 ہو کر غاص طلب حق پیدا ہو، تو پھر ایسے نتائج مناسف ہونے لگتے ہیں کہ معمول
 کے لئے کسی غاصی واسطے کی ضرورت نہیں رہتی اور انسان کتابوں سے بھی بے نیاز
 ہو جاتا ہے۔ ایک علم وہ ہے جو ابن الکتاب ہے اور وہ براہِ علم الکتاب ہے

جب تزکیہ نفس سے انسان خود اُم الکتاب بن جائے تو ضروری علوم اس کے اندر سے اس طرح ابھرینگ جس طرح چشمے میں سے پانی نکلتا ہے۔

خویش راضی کن از او صرف خود تا بہ بینی ذات پاک صاف خود
 بینی اندر دل معلوم انبیا بے کتاب و بے معیار و اوستا
 بے صحیحین و احادیث و روایہ بلکہ اندر مشرب آب حیات
 رد میاں آں صوفیا نندائے پسر نے زنگار و کتاب دہنے ہنر
 بیک صیقل کردہ اند آں سینہ ہا پاک ز آرزو حرص و بخل و کینہ ہا
 آں صفائی آئینہ وصف دل است صورت بے منتہا را قابل است
 صویرتے بے صورتے بے حد و عیب آئینہ دل است در مضمون جیب
 تا ابد ہر نقش نو کا یہ ہر او بے حجابے می نماید رو برو
 پس چہ آہن گرچہ تیرہ ہر کلی صیقلی کن صیقلی کن صیقلی

ان اشعار سے مشبہ ہو سکتا تھا کہ صیقل گیری کوئی معنی عمل نہیں، مولانا اس کے بعد ایک شعر میں اس اشکال کو رفع کرتے ہیں۔ عقل کا صحیح استعمال آسائش دُنیا اور مال و زریا عزت و جاہ حاصل کرنا نہیں، اس کا صحیح استعمال یہ ہے کہ اس کو مسب سے مقدم تزکیہ نفس میں استعمال کیا جائے۔ تزکیہ نفس کے لئے بھی عقل خالص کی ضرورت ہے عقل کو استعمال کئے بغیر اخلاق کی درستی بھی کیسے ہو سکتی ہے۔ اسی لئے فرماتے ہیں، کہ خدا نے تجھ کو عقل کا صیقل اس لئے عطا کیا ہے، کہ تو اس کے ذریعے سے دل کی سطح کو روشن کرے، عقل ایک آلہ ہے، خود غصو و حیات نہیں، لیکن یہ بہت اعلیٰ درجے کا آلہ ہے بشرطیکہ اس کے صحیح استعمال کا ڈھب معلوم ہو۔

صیقل عقلت بدان داد است حق کہ بدان روشن شود دل را و بق

تزکیہ سے معرفت حاصل ہوتی ہے لیکن معرفت بھی منزل مقصود نہیں۔ اس پہچان کا مقصود خدا سے قرب و وصال ہے اور وصال کے لئے قرب کی کوشش اور کشش کا نام عشق ہے پہلی منزل تزکیہ نفس ہے، دوسری منزل علم یا معرفت اور تیسری منزل عشق جو آخری منزل

ہے۔ خود خدا ہے۔ والی ربك المنتهى۔ منزل ماکبریا است

علم کے متعلق امام غزالیؒ نے ایک موثر تمثیل استعمال کی ہے، فرماتے ہیں کہ عام علم کی حالت یہ ہے کہ محسوسات اور معلومات کی نالیاں دل کے حوض میں آکر گرتی ہیں اگر یہ باہر سے آنے والی نالیاں بند ہو جائیں یا سوکھ جائیں تو دل کا حوض بھی خشک ہونا شروع ہو جائے۔ کتابی علوم والوں کی اگر کتابیں جاتی ہیں، تو وہ بے دست پا ہوجاتے ہیں۔ حافظہ کمزور ہو جائے تو علم غائب ہو جاتا ہے۔ لہٰذا لا یعلم بعد علم شیئا۔ مولانا فرماتے ہیں، کہ دل باہر کی آبِ رسانی سے بے نیاز ہو سکتا ہے کیونکہ اس کے اندر بھی سوت موجود ہے، جو چشمہٴ ازل ہے۔ یہ سوت روح کی فطرت کے اندر ہے اس لئے خارج سے اس پر کوئی آفت نہیں آ سکتی۔ یہ سوت بحرِ علمِ اذلی میں سے پھوٹتی ہے :

بحرِ علمے در نئے پنہاں شدہ در دو گز تنِ عالمے پنہاں شدہ

جسم را نمود از آں عز بہرہ جسم پیش بحرِ جاں چوں قطرہ

غایت یک دو کفِ خود بیش نیست جانِ تو تا آسماں جولاں کنست

پھر ایک شعر میں فرماتے ہیں کہ جمادات سے انسان تک عقل ہی کی ترقی کے مدارج ہیں۔ اب جو عقل انسان کو حاصل ہوئی ہے وہ عروجِ روحانی میں بہت ممد ہو سکتی ہے لیکن شرط یہ ہے کہ اس کو حرص اور خود غرضی اور ادنیٰ مقاصد کی طلب سے چھٹکارا حاصل ہو۔

تا رہد زین عقل پر حرص و طلب صد ہزاراں عقل بند بوالعجب

حقیقت کا عشق معرفت کی اساس ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ دنیا میں بہت سے علوم و فنون اور ہنر ایسے ہیں جن کا مقصود کچھ مادی مفاد حاصل کرنا ہے یا سماںِ عالم سے جالبِ منفعت یا دفعِ مضرت۔ بہت سے معلومات انسان اپنی ہوسوں اور خواہشوں کو پورا کرنے کے لئے حاصل کرتا ہے بعض لوگ چالاک شمار ہوتے ہیں دوسروں کو دھوکا دینے کے لئے بہت سی معلومات اور نفسیات استعمال کی جاتی ہے کامیاب طور پر دھوکا دینے کے لئے بہت سے واقعات کا علم حاصل کرنا پڑتا ہے۔

ایسی ہی زیر کی کے متعلق مولانا فرماتے ہیں :

فی ثننا سمد ہر کہ از سر مجرم است زیر کی زابلیس و عشق از آدم است
 ایسے ہی علم کے متعلق بعض صوفیا کا یہ قول مشہور ہے کہ : **العلم حجاب الکبر**۔
 خدا کی طرف بڑھتے ہوئے یہ علم معادین ہونے کی بجائے ایک گارڈ پادہ بن جاتا ہے۔
 معرفت اور عشق کی خاطر تزکیہ نفس کرتے ہوئے اس قسم کی زیر کی کا بھی صفایا کرنا لازمی
 ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ دیکھو نادان نو آموز چہ پہلے تختی کو دھوتا ہے تاکہ اس پر
 کچھ نئے حروف لکھ سکے۔ لکھنے والا ایسا کاغذ ڈھونڈتا ہے جو سادہ ہو اور اس پر
 پہلے کچھ لکھا ہو نہ ہو۔ کنواں کھودتے ہوئے پہلے مٹی نکال کر باہر پھینک دیتی ہے تاکہ
 خالص پانی تک پہنچ سکیں۔ اسی طرح بیج بونے والا زمین کا وہ ٹکڑا تلاش کرتا ہے جہاں
 پہلے کچھ اگا ہوا نہ ہو۔ نیا گھر بنانے کے لئے پہلی بنیادوں کو کھود ڈالتا پرتا ہے،
 مادی علوم سے روحانی معرفت کی طرف ترقی کرنے کیلئے بھی لازماً ایسا ہی کرنا پڑیگا :

لوح را اول بشوید بے وقوف	آنگہے ہر دے نویسدا و حروف
وقت شستن لوح را باید شناخت	کہ مراں را دفترے خواہند ساخت
کاغذے جوید کہ آں بنوشتہ نیست	تخم کار و مویںے کہ گشتہ نیست
چوں اسارس خانہ نو افگند	اولیں بنیاد را برے کند
گل بر آرد اول از قعر زمین	تا بہ آخر بر کشی مائے معین

اوپر بیان کیا گیا ہے کہ تزکیہ نفس معرفت اور عشق اور اس کے بعد وصل الہی کے
 بعد دیگرے ارتقا کے مدارج ہیں لیکن اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ اوپر کے
 درجے میں نیچے کا درجہ مطلقاً منسوخ یا باطل ہو جاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جب
 پست تر مقام اعلیٰ تر مقام میں محو ہوتا ہے تو اس کی پستی میں بلندی آ جاتی ہے۔
 جمادات جب نباتات میں تبدیل ہوتی ہیں تو وہ مطلقاً باطل یا فنا نہیں ہو جاتیں
 بلکہ اعلیٰ درجے میں ان کی تبدیلی ہیست ہوتی ہے۔ معرفت میں بھی تزکیہ نفس موجود ہے

لیکن علو مرتبت سے اس کی ہیئت بدل گئی ہے، اسی طرح جب معرفت سے عشق کی طرف بڑھیں تو عشق معرفت کو پیچھے نہیں چھوڑ دیتا بلکہ اس کو بلند تر کر کے اپنے اندر لے لیتا ہے۔ سو کے عدد میں دس ہیں، پچاس منسوخ اور سوخت نہیں ہیں اسی طرح عاشق یا واصل یا اللہ شخص مراتب حیات میں سے کسی مرتبے کی حقیقت اور اس کے فیض سے معرا نہیں ہو جاتا۔ اسی لئے حضرت مسیح علیہ السلام نے فرمایا کہ: تم خدا کی بادشاہت میں داخل ہو جاؤ، باقی سب کچھ اس میں اضافہ ہو جائیگا۔ ان تمام مدارج میں اس قسم کا باہمی ربط ہے کہ ایک دوسرے پر موثر ہوتا ہے۔ تزکیہ نفس سے معرفت پیدا ہوتی ہے، تو معرفت سے تزکیہ نفس میں تسبیح ہوتی ہے۔ اسی طرح معرفت سے عشق پیدا ہوتا ہے، تو عشق سے معرفت میں تسبیح ہوتی ہے۔ علم حقیقی یا معرفت کو نور سے تشبیہی جاتی ہے، اور خدا نے سورہ نور میں اپنی ذات کے لئے بھی نور ہی کی تمثیل استعمال کی ہے۔ جو کوئی اس نور معرفت سے بہرہ اندوز ہوتا ہے، اس پر عشق اور معرفت دو نور کا فیض ہوتا ہے۔ خدا نور و شعور مطلق ہے۔ اسی لئے حدیث شریف میں یہ دعا آئی ہے: اللہم اجعل من فوقی نوراً و من تحتی نوراً و عن یمینی نوراً و عن شمالی نوراً۔ یعنی الہی میرے اوپر اور نیچے اور دائیں اور بائیں نور ہی نور کی بجلی کر دے۔ قرآن کریم میں آیا ہے، کہ جنتیوں کا نور ان کے آگے آگے اور یمین و یسار چلے گا۔ مولانا نے اسی مضمون کو اس شعر میں بیان کیا ہے :

نورِ درین و یسر و تحت و فوق بر سر و برگردنم مانند طوق
یہ نور اب بھی ہر جگہ موجود ہے لیکن آئینہ زندگ آلودہ ہوا تو اس میں کیا نظر آئے گا۔
آئینہ ات دانی چراغ نماز نیست ز آنکہ زنگارِ دلِ خوش ممتاز نیست
آئینہ کنزِ رنگ و آلائش جداست پر شعاع نورِ خود شبِ خداست
ز نورِ زنگارِ اندکسرخِ او پاک کن بعد از آن آں نور را ادراک کن
عشق اور معرفت کا باہمی تعلق سبب اور اثر کا تعلق ہے۔ لیکن دو نور ایک دوسرے کے سبب بھی ہیں اور اثر بھی۔ علم اور عشق کے ادنیٰ مدارج میں بھی یہ قاعدہ جاری ہے۔

جس شخص کو ذر کا عشق ہو گا اس کی معرفت حصولِ زندگی کے متعلق دوسروں کے مقابلے میں بہت زیادہ ہوگی۔ علم کے مختلف شعبوں اور مہر کے مختلف اصناف میں ہی لوگ موجود اور باکمال ہوتے ہیں جو ان کی دھن ہو۔ دھن کی کمی والا شخص جو محض دوسرے اغراض سے کسی علم یا مہر کو حاصل کرتا ہے وہ زیادہ ترقی نہیں کر سکتا دنیا کے بڑے بڑے کام بھی ان لوگوں نے کئے ہیں جو ان کاموں کے دلدادہ تھے۔

والہانہ فریفتگی نے ان لوگوں میں ان کاموں کیلئے وہ خاص بصیرت پیدا کر دی جو دوسروں کے اعجاز معلوم ہوئی۔ خدا کی معرفت بھی معاوضہ طلب طاعت گزار کو حاصل نہیں ہو سکتی اس لئے کہ وہ جسمانی انعام اور لذات کی خاطر خدا کی عبادت اور پرستش کرتا ہے:

سوداگری نہیں یہ عبادتِ خدا کی ہے اور بے خبر چرند کی تمنا بھی چھوڑ دے

عاشقِ الہی محض جذبہ عشق میں مسرور اور تاثر لا متناہی میں گم نہیں ہو جاتا بلکہ جو ان کا عشق ترقی کرتا ہے، اس پر اسرارِ وجودِ فناش ہوتے ہیں، خدا نے حکیم کے عشق سے حکمت میں اضافہ ہونا لازمی ہے۔ اسی لئے مولانا فرماتے ہیں کہ جس طرح ہیئتِ ان اصطلاح کا آلہ استعمال کرتا ہے کہ ثوابت و سیارگان کے مقامات اور ان کی حرکتیں اس کو معلوم ہو سکیں اسی طرح عشق بھی اسرارِ خدا کا اصطلاح ہے:

علتِ عاشق ز علتِ ماجد است عشقِ اصطلاحِ اسرارِ خداست

عشق اور معرفت کے یہ مقامات اور انکشافات محسوسات اور معقولات سے بالاتر ہیں جو ان سے آشنا ہو چکا ہے اس کے سامنے بیان کرنے کی ضرورت نہیں اور جو ان سے آشنانہ ہو اس کو سمجھانے کی کوئی ترکیب نہیں۔

ہر جہ گویم عشق را شرح و بیاں چون بعشق آیم فجل باشم از اں
گرچہ تفسیرِ زباں روشنگر است لیک عشق بے زباں روشن تر است
عقل در تشریح چو خرد در گلِ نجف شرح عشق و عاشقی ہم عشق گفت

جو عقل درجہ عشق کی عقل نہیں ہے اور استخراجی و استقرائی شکلوں میں جکڑی ہوئی ہے۔ اس کے پاس نہ کوئی طریقہ ہے اور نہ کوئی زبان جس سے آیتِ عشق کی تفسیر ہو سکے۔

ایکہ از دفتر عقل آیت عشق آموزی ترسم این نکتہ بہ تحقیق ثنائی دانست (حافظ)
 اُس مقام پہ پہنچ جاؤ تو وہ مقام آپ ہی اپنی دلیل ہے اور اگر نہ پہنچو تو کوئی دلیل کارگر نہیں ہے
 آفتاب آمد دلیلِ آفتاب گردِ ولایت باید از شے روزِ مناب
 در تصویر ذات اور انکج کو تا در آید در تصور مثل او
 صوفیہ کے نزدیک عقل کے بالاتر مدارج میں تفکر اور استدلال نہیں، اس کی نوعیت
 ہی جداگانہ ہے، نباتات میں بھی عقل ہے لیکن وہ کسی طریق سے انسان کی عقل کا
 اندازہ نہیں کر سکتی۔ اگرچہ دونوں کا نام عقل ہے۔ اسی طرح طبعیاتی اور فلسفیانہ حکمت
 بالاتر عقل کے متعلق نارسا ہے: ع

کہ کس نکشود و نکشاید حکمت این معمار

چکونہ قطرہ تواند محیطِ دریا شد نہ راہِ فکر رسیدن بذات ممکن نیست (عربی)

یہی معرفت آمیز عشق ہے جسے مولانا آبِ حیات اور کیمیائے سعادت سمجھتے ہیں
 بعض اکابر صوفیہ ایسے بھی گمراہ ہیں جو نہ طواہر شریعت کی تلقین کرتے تھے اور نہ سلوک
 کے راستوں یا طریقت اور معرفت کی تعلیم دیتے تھے۔ جو کوئی ان سے پوچھتا تھا کہ
 میرے لئے کیا ارشاد ہے، تو ہر ایک کو یہی جواب ملتا تھا کہ محبت کرو۔ جب محبت کی
 اصلیت سے واقف ہو جاؤ گے، تو ظاہر اور باطن، صورت اور معنی، جسم اور روح سب
 کی اصلاح ہو جائیگی۔ محبت اصل حیات اور مقصودِ حیات ہے۔ محبت مغزِ حقیقت
 ہے، باقی سب خول ہی خول اور چھلکا ہی چھلکا ہے۔ عبادت و طاعت اور محاسن
 اخلاق اگر محبت سے ریگانہ ہوں تو وہ ایک کالبدر بے روح رہ جاتے ہیں دوسری طرف
 فلکِ کافروہ ہے جو کہتا ہے کہ تمام کائنات حکمت الہیہ کی منظر ہے اور حکمتِ کائناتی
 عقل و دانش سے ہوتی ہے اس لئے عقل میں ترقی کرو، کیونکہ یہی نہ دہان حقیقت ہے
 لیکن خدا کے بعض برگزیدہ بندے ہمارے فکر و ذکر بھی گمراہ ہیں۔ جس کو ذکر کہتے ہیں
 وہ محبت سے پیدا ہوتا ہے اور پھر محبت آفریں بھی ہے۔ لیکن محبت اور عقل دونوں

کی بعض حقیقی اور معنوی کیفیتیں ہیں اور بعض محسوسات و صورتات تک جانے کی وجہ سے ہر ہونے کی بجائے رہن ہو جاتی ہیں۔ آفل و باطل کی محبت خود محب کو آفل و باطل بنا دیتی ہے، اسی طرح جزئیات کے دائرے کے اندر گھومنے والی عقل حکمت وجود کی طرف قائم نہیں اٹھا سکتی۔ عارفِ رومی جامع عقل و عشق ہیں۔ جس طرح انھوں نے عشق کی حقیقت کو بے نقاب کرنے کی کوشش کی ہے، اسی طرح عقل کی ماہیت پر بھی عارفانہ روشنی ڈالی ہے۔ وہ عقل جنوی سے تو انسان کو آگے بڑھانا چاہتے ہیں لیکن عقل کل کو عشق کی ہم آغوش سمجھتے ہیں۔ عشق محبت کی ایک شدید صورت کا نام ہے لیکن مولانا جابجا ان دونوں لفظوں کو مترادف بھی استعمال کرتے ہیں۔ مثنوی کا آغاز عشق و درد و فراق اور شوق وصال سے ہوتا ہے لیکن آگے بڑھ کر عقل اور عشق کے باہمی ربط کے متعلق بڑی عارفانہ اور حکیمانہ باتیں بیان کی ہیں۔ کہ عشق ہی تمام امراض کا علاج ہے وہ طبیبِ جسمانی بھی ہے اور طبیبِ روحانی بھی تمام اخلاقی بیماریوں کا معالجہ اسی اکسیر سے ہوتا ہے۔

اے دوائے نخوت و ناموسِ ما اے تو افلاطون و جالینوسِ ما
جدید نفسیات نے انسان کے تحت الشعور میں بہت غوطے لگائے ہیں لیکن اس تمام تحقیق کا لب لباب یہی ہے کہ اکثر جسمانی امراض اور روحانی بیماریاں محبت کی کمی یا اس کے اختلال و اضمحلال سے پیدا ہوتی ہیں جہاں محبت کے صحیح عوامل کار فرما ہوں وہاں انسان اندر اور باہر سے تندرست ہو جاتا ہے۔ اگر محبت صحیح نہ ہو تو وہ ایک احمقانہ بوالہوسی ہوتی ہے،

سرمد غم عشق بوالہوسِ اندہ ہند سوزِ دل پر وہ نہ مگسِ راندہ ہند
بے معرفتِ حیات غلط محبتِ دل و دماغ کو پریشان اور غلط کر دیتی ہے جس طرح عقل کا غلط استعمال انسان کو شیطان بنانے میں معاون ہو جاتا ہے ایسی بیکار اور غلط محبت کے متعلق ہی عارفی نے کہا ہے:

عشقِ طبیبِ دل کے ہماروں کا یا خود ہے وہ گھر ہزار آزاروں کا

ہم کچھ نہیں جانتے پر اتنی ہے خبر اک مشغلہ دھپپ ہے بیکاروں کا
اور دوسری جگہ کہتے ہیں :

اے عشق تو نے اکثر قوموں کو کھاکے چھوڑا جس گھر سے سر اٹھایا اس کو بھٹاکے چھوڑا
اب سینے کہ عارفِ رومی محبت کے متعلق کیا فرماتے ہیں، اور دانش سے اس کا کیا رابطہ
قرار دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ محبت سے زندگی کی تلخیاں شیریں ہو جاتی ہیں اور یہ کیمیا
ادنے جذبات اور پست افکار کے مس خام کو کند بنادیتی ہے۔

از محبت تلخیاں شیریں شود از محبت مستحیا زریں شود
محبت درد کو صہبائے شفاف اور درد کو شفا بنادیتی ہے،

از محبت دردِ صافی شود و از محبت دردِ ناشافی شود
عشق نے محبت میں نیست کا مزا پایا درد کی دوا پائی دردِ لادوا پایا (غالب)
از محبت خارِ با گل می شود و از محبت سرِ کباہ می شود
محبت میں اگر کسی کو سولی پر بلند کیا جائے تو اس کو چوپ دارِ چوب تخت شاہی محسوس
ہوتی ہے۔ محبت سے بے خبر لوگ اگر اس کو مصیبت سمجھیں تو سمجھیں لیکن محب تو
اس کو خوش نعتی قرار دیتا ہے :

از محبت دارِ تختِ مے شود و از محبت بارِ تختِ مے شود
محبت کے ساتھ قید خانہ بھی گلشن معلوم ہوتا ہے اور نارِ نمرود گلستانِ ابراہیم بن جاتی
ہے، اس کے برعکس اگر کسی کو باغ و بہار اور گل و گلزار میں رکھا جائے لیکن اس کے دل میں
کسی اچھی محبت کی گرمی نہ ہو تو اس کو گلستان بھی ایک کھٹی معلوم ہوگا :

از محبت سجنِ گلشنِ مے شود بے محبت روضہ گلشنِ مے شود
قلبِ ماہیت اور تبدیلیِ ہیئت محبت کی ہر صورت کے لئے ایک عالمگیر قانون ہے خواہ
محبت ادنے قسم کی ہو یا اعلیٰ قسم کی۔ محبت ہی نار کو نور اور دیو کو مور بنانے والی چیز ہے
مثلاً مشہور ہے کہ اگر کسی کا گدھی پر دل آجائے تو وہ اس کو پیہ معلوم ہونے لگے پڑیل
کا خود دکھائی دینا محبت ہی کا کرشمہ ہے۔

اگر کسی شخص کو کسی کام سے دلی لگاؤ نہ ہو تو وہ کام خواہ کتنا ہی آسان ہو اسے کرنے کے لئے طبیعت آمادہ نہیں ہوتی اور وہ کام نہایت دشوار اور سنگین معلوم ہوتا ہے اس کے برعکس اگر کام کتنا ہی سخت ہو لیکن عشق قوتِ آفرین ہو تو پتھر و عن کی طرح سیال ہو جائے۔ فریاد کو کوہکنی میں کیا لطف آتا ہوگا۔ پتھروں کی خارا کی محبت کی لطافت میں گداز ہوتی ہوگی :

از محبت سنگ روغن می شود بے محبت موم آهن می شود

از محبت حنن شادی می شود وز محبت غل ہادی می شود

محبت کرنے والا نیش کو نوش سمجھتا ہے۔ اور عکبر کے اندر تیر نیم کش سے اس کو ناقابلِ بیان لطف حاصل ہوتا ہے۔ اگر شیر یہ محبت غالب ہو تو وہ محبوب کے سامنے دیک کر چوہا بن جائے۔ محبت میں بڑے بڑے تنخواہ اور سخت گیر لوگ ایسے رام ہوتے ہیں کہ لوگوں کو خصلت کی یہ تبدیلی ایک اعجاز معلوم ہوتی ہے۔ حضرت عمر فاروقؓ میں جب خدا و رسولؐ اور اسلام کی محبت سرایت کر گئی تو ان کی مشہور عالم دشمنی کمال درجے کے عجز و انکساری میں تبدیل ہو گئی۔ چنانچہ انھوں نے خود فرمایا کہ میں بڑا سخت انسان تھا، اسلام نے مجھ کو نرم کر دیا۔ اس کے برعکس حضرت ابو بکر صدیقؓ فرماتے تھے کہ میں بڑا نرم اور رقیق القلب شخص تھا۔ لیکن خلافت کی ذمہ داریوں نے مجھ کو سخت بنا دیا کہ میں ضعیفوں کو زبردستوں کے مقابلے میں ان کے حقوق دلوانے میں کوئی ملامت نہ یرتوں :

از محبت نیش نوشے می شود وز محبت شیر نوشے می شود

محبت کی وجہ سے بڑے بڑے قہرمان رحیم بن جاتے ہیں اور دُوسروں کا قہر بھی ان کی رحمت دکھائی دیتا ہے، محبت ہی بر قسم کی بیماریوں کو دفع کرتی ہے :

از محبت سقم صحت می شود وز محبت قہر رحمت می شود

جس گھر میں محبت نہیں اس گھر میں اندھیرا ہے۔ خواہ اس میں ہزار بجلی کے چراغ روشن ہوں اور جس جھوپڑی میں محبت ہے وہ بے چراغ بھی روشن ہے :

از محبت خار سوسن می شود وز محبت خانہ روشن می شود

محبت کی میحائی سے مرزہ دل لوگ بھی زندہ ہو سکتے ہیں، اور مولانا کے عقیدے کے مطابق جمادات اپنے سے برتر ہستی یعنی نباتات میں داخل ہو کر اور اس کے عشق میں فنا ہو کر بہتر زندگی حاصل کرتے ہیں، درخت کے اندر جو عناصر بھی ہیں وہ اپنی پہلی حیثیت میں جماد ہی تھے، لیکن نشو و نما کے عشق نے ان کو حیاتِ نباتی بخش کر زندہ کر دیا۔ آب و گل کا آدم محبت ہی کی بدولت زندہ جاوید ہو گیا۔ محبت دُنیا کی جھوٹی پستی اور بلندی کا بھی صفایا کر دیتی ہے۔ محمود کو ایاز کا بندہ بنانا محبت ہی کا کرشمہ ہے۔

از محبت مرزہ زندہ مے شود وز محبت شاہ بندہ مے شود

محبت کی اس تمام کیمیا گری کو بیان کرنے کے بعد مولانا ایک اہم نکتہ بیان کرتے ہیں جو کسی قدر تشریح کا محتاج ہے۔ فرماتے ہیں:

اِن محبت ہم نتیجہ دانش است کے گزافہ بر حینیں تختہ نشست

یہ محبت بھی دانش ہی کا نتیجہ ہوتی ہے۔ محبت کے تحت پر کوئی بیہودہ اور بے عقل کہاں بیٹھ سکتا ہے۔ یہ بحث طلب بات ہے کہ کیا ہر قسم کی محبت دانش کا نتیجہ ہوتی ہے اولاد کی محبت ایک فطری جبلت ہے۔ ماں یا باپ اپنے بچے سے جو محبت کرتے ہیں وہ کسی سوچ بچار اسدلال یا عقل کا نتیجہ تو نہیں ہوتی۔ اسی طرح فطرت کے دلکش مناظر انسان کو اپنی طرف کھینچتے ہیں یا انسانوں کی حسین صورتوں سے عشق پیدا ہوتا ہے یہاں بھی درمیان میں عقل کا قدم نظر نہیں آتا، لیکن اس کے باوجود مولانا کا یہ فرمانا صحیح ہے کہ محبت نتیجہ دانش ہے۔ انسانوں اور حیوانوں میں دانش کا فرق ہے انسان حیوانِ عاقل و ناطق ہے جس قسم کی محبت انسانوں میں پائی جاتی ہے اس قسم کی محبت انسانوں میں نہیں ملتی۔ فطرت کے دلکش مناظر کے سامنے ایک صاحبِ ذوق انسان بھی ہوا۔ اس کے ساتھ گلے بھینس یا گھوڑا گدے بھی ہو تو فطرت کا حسن انسان کو ذریعہ کھینچنے کا گلے بھینس یا اس کا کوئی اثر نہ ہو گا۔ آخر تاثیر میں یہ فرق کیوں ہے۔ معروضِ نظر تو ایک ہی ہے لیکن ذی عقل ہونے اور دانش سے محروم ہونے نے یہ ایسا ہی امتیاز پیدا کر دیا ہے۔ شعور کی کمی بیشی نے انسان اور حیوانات کے تاثرات میں فرق پیدا

کیا ہے۔ یہ کھلی ہوئی حقیقت ہے، کہ انسان جس چیز کی طرف سے جاہل ہوتا ہے، وہ اس کو پسند نہیں کرتا۔ ایک بچے کو کوئی علم و ہنر سکھانا شروع کرتے ہیں وہ اس سے گریز کرتا ہے۔ طفل بکتب نمی رود و بے برندش۔ اس کی وجہ یہی ہوتی ہے، کہ ابھی اس علم و ہنر کے متعلق اس کی دانش ناقص ہے۔ تعلیم پہلے جبر سے شروع ہوتی ہے۔ لیکن رفتہ رفتہ جب کسی چیز کا علم بڑھتا ہے اور ہنر میں کچھ ترقی ہوتی ہے، تو اچھے دل و دماغ والوں کو علم کا ایسا چسکا لگتا ہے کہ وہ عاشقوں کی طرح خواب و خور سے بے پروا ہو جاتے ہیں اور بعض اوقات سعدی کا ہمنوا ہو کر کہنے لگتے ہیں، کہ :

پئے علم چوں شمع باید گداخت کہ بے علم نتواں خار شناخت
جس طرف انسان کی دانش ترقی کرتی ہے، اسی طرف موضوع سے محبت میں بھی اضافہ ہوتا ہے۔ انبیاء تو صاحب وحی ہوتے ہیں جن کو دانش اور محبت الہی بیک وقت عطا ہوتی ہیں۔ لیکن عام انسانوں کے لئے خدا نے بھی یہی راستہ بتایا ہے، کہ آفاق و انفس میں آیات الہی کا مطالعہ کرتے رہو۔ اُس فطرۃ اللہ کو پہچاننے کی کوشش کرو جس پر انسان کی فطرت کو ڈھالا گیا ہے۔ لیل و نہار کے انقلابات پر غور کرو، تاریخ کے حقائق کو حشم بصیرت سے دیکھو اور فطرت کے اندر حکمتوں کو تلاش کر کے فاطر السموات و الارض کے صفات پر غور کرو۔ اس غور و غوض سے تم میں صحیح معرفت پیدا ہوگی، اور اسی معرفت کی ترقی سے تم میں محبت الہی پیدا ہوگی۔ جو تمام سچی محبتوں کا ماخذ اور منتہی ہے۔ اسی لئے بار بار قرآن کریم اس کو دہراتا ہے کہ یہ لوگ کیوں عقل سے کام نہیں لیتے۔ یہ کیوں تفکر اور تدبیر نہیں کرتے، ان آیات الہی سے جو آفاق اور انفس دونوں میں موجود ہیں یہ لوگ کیوں ماخذ و مقصد و حیات کے متعلق نتائج اخذ نہیں کرتے۔ اگرچہ خدا ربّ رحیم اور درود ہے اور رحمت و محبت اس کی ذات میں داخل ہے، اور اگرچہ یہ بھی صحیح ہے کہ اعمال و عبادات فی نفسہ مقصود نہیں، بلکہ یہ تمام معرفت کے ذرائع اور محبت الہی کی طرف رہنمائی کے وسائل ہیں، لیکن قرآن کریم میں کم آیات ملیں گی جن میں یہ تلقین کی گئی ہو کہ تم خدا سے محبت کرو، ان کے مقابلے میں لا تعداد آیات میں اضافہ دانش کی

تاکید کی گئی ہے۔ جو لوگ دانش کو استعمال نہیں کرتے ان کو جانوروں سے اورتے قرار دیا گیا ہے۔ حُمُّ بَعْدُ عَمِّ فہم لایرجعون میں بے دانشی ہی کا نقشہ کھینچا گیا ہے۔ اس تمام تعلیم سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ اگر انسان میں رستہ نارسا اور خیر و شر کی تمیز پیدا ہو جائے تو وہ اپنے مقصود اور مہبود کو پائے۔ قرآن کو خدا حکمت کی کتاب کہتا ہے۔ قرآن کریم کتاب احکام ہونے سے زیادہ قرآن حکیم ہے۔ حکمت ہیج ہے اور احکام شاخ و برگ و ثمر۔ حکمت کو خیر کثیر اسی لئے کہا گیا ہے کہ یہ خدا کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ جو حکمت خدا کی طرف نہ لیجائے وہ ابھی ناقص ہے، جو شخص جس قدر خدا کی حکمتوں سے آشنا ہو تا جائیگا، اسی قدر وہ خدا کا عاشق بنتا جائیگا۔ عالم کی نفسیات غائب پر اسی لئے ہے کہ وہ معرفت کی طرف بڑھتا ہے۔ حکمت کی ترقی سے عارف کو خدا حسین و جمیل دکھائی دیکھتا ہے پتے میں اسرارِ حیات کا انکشاف ہو گا اور انسان فاطرِ فطر کا گرویدہ ہو گا، ظاہری عبادت اور ظاہری اعمال کا مقصود بھی یہی ہے کہ حقیقی عرفان کے راستے میں جو مزامتیں ہیں وہ دور ہو جائیں اور انسان عبادت و عمل سے علم کی طرف اور علم کی ترقی سے عشق کی طرف صعود کرے۔ جب تک انسان خدا کے صفاتِ جمیہ سے آشنا نہ ہو اس کے دل میں خدا کی محبت کس طرح بیدار ہو سکتی ہے۔ محبت رسول جو ہر مسلمان کا جزوِ ایمان ہے، وہ بھی رسول کو جاننے اور پہچاننے کے بعد ہی پیدا ہو سکتی ہے۔ جس نے رسول کو جتنا پہچانا اتنی ہی اس سے محبت کی۔ خدا کی محبت یا رسول کی محبت انسانوں کے قلب میں بوقتِ پیدائش ودیعت نہیں کی جاتی۔ اولاد کی محبت طبعی ہوتی ہے۔ اس لئے دنیا میں ہر انسان مومن ہو یا کافر یا منافق ان سب میں بلعنی محبت وہی اور نظری ہوتی ہے۔ لیکن خدا کی محبت یا رسول کی محبت انسان نے انسان میں عقلی قوت رکھ دی گئی ہے کہ اس کو استعمال کر کے پہچاننے کے بعد ان سے محبت کرو۔ اگر خدا اور رسول کی محبت پیدا نہیں ہوتی، تو ہر انسان میں پائی جاتی، لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے، لہذا مولانا جس محبت کو نتیجہ دانش کہہ رہے ہیں وہ جہلی محبتوں سے بالاتر چیز ہے جہلی محبتوں کے متعلق قرآن کریم میں کوئی تعلیم اور

تلقین نہیں، یہ کہیں حکم نہیں کہ اے لوگو! تم اپنی اولاد سے محبت کرو۔ اس کے برعکس اولاد کو یہ تاکید کی جاتی ہے کہ تم والدین کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آؤ۔ یہ حسن سلوک عقلی سطح پر ہی پیدا ہو سکتا ہے جانور ماں باپ سے پرورش پا کر ان کو فراموش کر دیتے ہیں، کسی پند چاند کسی دامن و دو کو معلوم نہیں رہتا کہ میری ماں یا میرا باپ کون ہیں اور کہاں ہیں، جب ان کو علم ہی نہیں تو حسن سلوک اور محبت کہاں سے آئیگی، یہ محبت جو خدائی حیوانیت سے سرزد نہیں ہو سکتی، انسان کے اندر دانش ہی کا نتیجہ ہے۔ خدا کے ساتھ محبت بھی احسان شناسی سے ہی ہو سکتی ہے۔ جو شخص والدین کا احسان شناس نہیں ہے وہ خدا کا کہاں سے احسان شناس ہو گا۔ اسی لئے قرآن کریم نے والدین کے ساتھ حسن سلوک کی بڑے زور سے تلقین کی ہے، کیونکہ اسی راستے سے انسان رب رحیم کا احسان شناس ہو سکتا ہے۔ بے دانشی سے احسان شناسی پیدا نہیں ہو سکتی۔ اسی لئے کوئی جانور نہ والدین کو پہچانتا ہے اور نہ خدا کو پہچانتا ہے۔

کہ بے علم نتوان خدا را شناخت

اس لئے مولانا کا یہ فرمانا بالکل درست ہے، کہ محبت کے اعلیٰ اور انسانی مدارج دانش ہی کا نتیجہ ہوتے ہیں، اس تحت شرف پہنچنا بے عقلوں کا کام نہیں ہے :

اس محبت ہم نتیجہ دانش است کے گزافہ برچینیں تھنے نشست

اس کے بعد فرماتے ہیں، کہ دانش کے مدارج ہیں، دانش ناقص بھی ہو سکتی ہے اور کامل بھی دانش ناقص سے ناقص چیزوں کا عشق پیدا ہو گا اور دانش کامل سے کمال اور صد کمال کی محبت پیدا ہو گی۔ بچے کی دانش ناقص ہوتی ہے تو وہ بے جان کھلونوں پر جان دیتا ہے بالغ ہو کر بھی اگر اس کی عقل بالغ نہ ہو تو مادی چیزوں اور مادی شہوات ہی میں اس کی محبت محصور رہتی ہے۔ وہ صورت کو سیرت پر ترجیح دیتا ہے۔ مال و اسباب کی محبت میں گرفتار رہتا ہے۔ دانش ناقص سے جو محبت پیدا ہوتی ہے وہ ناقص ہونے کی وجہ سے جمادی سے جمشی رہتی ہے۔ دانش ناقص عشق کے بلند مراتب تک نہیں پہنچا سکتی۔

دانش ناقص کجا اس عشق زراد عشق زاید ناقص اما بر جماد

حُسنِ صورتِ اشیا بھی حُسنِ مطلق کا پر تو ہے۔ حُسن کی کشش کوئی غلط چیز نہیں ہے لیکن دانش ناقص یہ غلطی کرتی ہے کہ جن چیزوں پر حُسنِ ازلی کا پر تو پڑتا ہے، انسان ان چیزوں کو ہی محبوب بنا لیتا ہے۔ چیزوں کا حُسن ایک زوال پذیر اور آئی جانی چیز ہے، جو چیز آج حسین معلوم ہوتی ہے وہ کل قبیح اور نفرت انگیز ہو جائیگی، پھول مرجھا جاتے ہیں تو ان کو کوڑے کرکٹ میں پھینک دیا جاتا ہے۔ دانش ناقص کو حُسنِ ازلی اور حُسنِ فانی میں فرق معلوم نہیں ہوتا۔

آئی جانی اور فانی چیزوں پر جو حُسن کا پر تو پڑتا ہے، اس کی پائیدگی کا تو یہ حال ہے کہ پشیمک ہے برق کی کہ تبسم شرار کا، بجلی کی یک لمحی چمک کے بعد پھر اندھیرا ہو جاتا ہے لیکن آفتاب مسلسل نور افشاں رہتا ہے :

دانش ناقص نداند فرق را لا جرم نعوذ شیدہ داند بر ما را
فرماتے ہیں کہ رسول کریم و حکیم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو ناقص العقل اور جاہل کو ماعون قرار دیا۔ اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ نقصان عقل کس قدر موجب لعنت ہے۔ کسی کے بدن میں کوئی نقص ہو، اندھا ہو، لنگڑا ہو، اس پر نہ کوئی لعنت کرتا ہے اور نہ کسی قسم کی سختی، بلکہ اس کو قابلِ رحم قرار دیتا ہے کہ یہ نقص اس کا اختیار ہی نہیں اور نہ ہی اس نقص سے کوئی دل و دماغ کا نقص لازم آتا ہے عقل کا نقص بہت بُری بیماری ہے۔ عقل کی بیماری موجب لعنت ہے اور یہ بیماری ایسی متعدی اور خط ناک ہے کہ اس قسم کی بیماری والے سے دور ہی رہنا اچھا ہے۔ بدن کے بعض نقصان کا تو کوئی علاج نہیں ہو سکتا اور نہ بدن کی قوت اور اس کے حجم میں ایک معین حد سے زیادہ اضافہ ہو سکتا ہے۔ لیکن خرد کی ترقی تو انسان کے بس کی چیز ہے جو اس کی تکمیل میں کوشاں نہیں وہ ضرور مومن ہے فرعون اور ہر عبادِ بوکافرہ کفرِ حق کے گناہے ہی کی وجہ سے تمنا، اگر عقل درست ہوتی تو اس اور اس کے رسولوں کو پہچان جیتی۔

چونکہ ماعون نواز ناقص را رسول ہست دانا میں نقصان عقل
زانکہ ناقص تن بود موعوم رحم نیست بمرعوم لائق امن و زعم
نقص عقل است آنکہ بد رجوری است موجب لعنت نہ لے دروی است

زائکہ تکمیل خود ما دور نیست لیک تکمیل بدن مقدور نیست

کفر و فرعونی و صر گبر عنید جملہ از نقصان عقل آمد پدید

مولانا فرماتے ہیں کہ عقل کا نقص کئی راستوں سے پیدا ہوتا ہے۔ ایک تو محض مقلد کی عقل ناقص ہوتی ہے۔ مقلد کے قلب میں نقل نے عقل کی جگہ گھیر رکھی ہے۔ اور دوسری وجہ نقص کی یہ ہوتی ہے کہ انسان اعتدال پر قائم نہیں رہتا۔ اور حد سے تجاوز کرنے لگتا ہے۔ نور بصیرت تقلید اور عول سے پاک ہوتا ہے۔ اچھا انسان تقلید سے تحقیق کی طرف از راہ عقل ترقی کرتا ہے اور پھر اس کی بصیرت اس درجے پر پہنچ جاتی ہے کہ کسی شخص کا عمل دیکھنے اور اس کا قول سننے سے قبل ہی اس کو پہچان لیتا ہے۔ اس کے پاس معرفت کی نقدی ہوتی ہے جو کسی سے مستعار نہیں لی، وہ دوسروں کے افعال و اقوال کی نقل کرنے سے آزاد ہوتا ہے۔ از رہ تحقیق ایمان ایسی دیدہ و رمی پیدا کرتا ہے کہ ایسا بصیر شخص انسانوں کے قلوب کا حال معلوم کر لیتا ہے۔ معرفت حق کے اسرار سے آگاہ ہونے والے کے لئے بھلا مخلوقات کے کار کیا حقیقت رکھتے ہیں :

نور باید پاک از تقلید و عول تا شناسد مرد را بے فعل و قول

در رود در قلب او از راہ عقل نقد او بیند نباشد بند نقل

بندگان خاص غلام الغیوب در جہان جاں جوایس القلوب

آنکہ واقف گشت بر اسرار ہو سر مخلوقات چہ بود پیش او

فرماتے ہیں کہ جو لوگ تحقیق کے ذریعے سے دین کے حقائق سے آشنا نہیں ہوئے اور محض سنی سنائی باتوں پر یقین کر لیا ہے اور ہر عقیدے کے لئے دوسروں کے نشان اور نقش پا ڈھونڈتے ہیں، تاکہ دوسروں کے قدم پر قدم رکھیں، ان کے یقین کی بنیادیں بہت ہلکی ہوتی ہیں۔ ذرا سا دھم ان کو شک اور گمان میں ڈال سکتا ہے۔ شیطان نے ذرا سا دھوسہ ان کے دل میں ڈالا اور یہ متلذذان کو ریشہ کرکھا کر گرتے۔ بولتے ہیں تحقیق نہیں ہے وہ ٹٹنی ہے۔ مقلد کا ایمان ٹٹنی ہوتا ہے۔ حسن ظن سے کسی کی تقلید شروع کر دی ذرا سو غن پیدا ہوا تو یہ فوراً بھٹک جائیں گے۔ مقلدانہ طور پر جو باتیں مان

لہذا از حد تجاوز نہ کردن ۔

لی ہیں ان کے ثبوت میں دلائل بھی پیش کرنا شروع کرتے ہیں، لیکن ان کے ہاں یہ الٹی بات ہوتی ہے، کہ مقلدانہ عقیدہ پہلے اور استدلال اس کے بعد میں۔ جہاں عقیدہ تقلیدی اور ظنی ہے وہاں استدلال میں کیا استواری ہوگی۔ اصلی پاؤں تو تحقیق کے پاؤں ہوتے ہیں، ان کے مقابلے میں تقلیدی اور ظنی استدلال لکڑی کی ٹانگ ہے۔ یکبر کے فقیر کے لئے مولانا کی اصطلاح اہل تقلید و نشان ہے۔ فرماتے ہیں کہ:

عبد ہزاراں زاہل تقلید و نشان افگن شاں نیم و ہے درگماں
کہ بطن تقلید و استدلالِ شاں قائم است و جملہ پروباں شاں
شبہ می آگینز و آں شیطانِ زوں در فتنہ این جملہ کورل سرنگوں
پائے استدلالیاں چوبیں بود پائے چوبیں سخت بے تملکین بود

عام صوفیہ کے مسلک سے الگ ہو کر مولانا عقل کی بے انتہا تعریف کرتے ہیں اور علم ہی کو آدم کی امتیازی خصوصیت سمجھتے ہیں، عارفِ رومی کے عرفان میں حکمت اور تصوف ہم آغوش ہو گئے ہیں، اور عقل و عشق میں مصالحت ہو گئی ہے۔ لیکن مثنوی کو سرسری طور پر پڑھنے والوں کو اس سے بے پشانی ہوتی ہے کہ یہ عقل کی بے حد تعریف ہے اور کہیں عقل کی بے حد مذمت۔ مثنوی کو غور سے پڑھو تو یہ اشکال رفع ہو جاتا ہے۔ مولانا وجودی طبقات کے قائل ہیں اور موجودات کے ہر طبقے اور ہر منزل میں ایک درجہ عقل ہے۔ مولانا عقل الہی کو عقل کل کہتے ہیں جو موجودات کی خالق اور ناظم ہے۔ اس عقل کل کے مقابلے میں نیچے کے درجے کی تمام عقلیں کم و بیش ناقص ہوتی ہیں۔ عقلِ باری عقلِ نبائی کے مقابلے میں ناقص ہے اور عقلِ نبائی عقلِ حیوانی کے مقابلے میں کم ہے اسی طرح عقلِ حیوانی عقلِ انسانی کے مقابلے میں کوتاہی ہے۔ انسان کی عقل حیوان کے مقابلے میں بہت دور رس ہے۔ گویا انڈوں سے انداز عقلِ حیوانی کے بھی ایسے کرشمے ہیں جو اعجاز معلوم ہوتے ہیں لیکن انسانی عقل خصوصیات کے عالم میں ہمیشہ حیوانی کے مقابلے میں نہایت درجہ وسیع ہے۔ پھر انسانوں کے اندر عقل کا بڑا تفاوت ہے ایک فرد کی تمام حیوانوں سے بس بالشت بزرگی اور عقلی ہوتی ہے اور دوسرے

فرد کی عقل علوم و فنون پیدا کرتی اور اجرام فلکیہ کی گردشوں کا حساب لگاتی ہے۔ انسان کا نصب العین یہ ہے کہ وہ محسوسات سے وابستہ حسی عقل کو ترقی دے کہ عقل کل سے ہم کنار کر دے۔ جو انسان ایسا نہیں کر سکتا اس کی عقل حیوانوں سے افضل ہونے کے باوجود اسرار حیات تک نہیں پہنچ سکتی۔ اسی لئے مولانا دُعا فرماتے ہیں کہ:

قطرہ دانش کہ بخشیدی ز پیش متصل گرداں بدیالے خویش
قطرہ علم است اندر جان من وار دانش از ہوا و خاک تن
امام غزالی نے بھی اسی طرح عقل کے مدارج کا ذکر کیا ہے۔ اور انبیا کی اس بصیرت کو جو وحی سے حاصل ہوتی ہے عقل ہی کا ایک بلند تر درجہ قرار دیا ہے اور اس کے لئے عقل نبوی کی اصطلاح استعمال کی ہے معلوم ہوا کہ عقل و شعور کے ارتقا کی کوئی انتہا نہیں اور حجب کوئی صرفی کہتا ہے کہ میں عقل کو پیچھے چھوڑ کر آگے بڑھا۔ تو حقیقت میں اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ عام طور پر جس کو عقل انسانی کہتے ہیں جو احساس استقرار و دل پرستی سے ہمیشہ اس سے اوپر کے درجے میں جا پہنچا اور وہاں کی عقل کے مقابلے میں عام عقل انسانی جہل آمیز معلوم ہوتی۔ غرضیکہ جہاں کہیں عرفا کے ہاں عقل کی کوتاہی کا ذکر اور اس کی نارسائی کی شکایت ہے وہ عقل نبوی سے نچلے درجے کی عقل کا ذکر ہے۔ وحی سے فیضیاب عقل کا اندازہ کچھ اس قسم کا ہے کہ امام غزالی "المنقذ من الضلال" میں بمبنائے تجربہ فرماتے ہیں کہ جس طرح علوم و فنون الہی عقل محض حسی تجربے سے بالاتر ہے اور عقل حیوانی کے مقابلے میں اس کی نوعیت ہی مختلف ہے اسی طرح عقل نبوی اور وحی سے فیضیاب بصیرت استقرائی، استخراجی اور استدلالی عقل سے اتنی مختلف ہے کہ عام معقولات کے انداز میں اس کو بیان کرنے کا کوئی طریقہ نہیں۔ امام غزالی نے جو اس کی مثال سے بھی اس کو سمجھانے کی ایک بلیغ کوشش کی ہے فرماتے ہیں کہ جس طرح کان خواہ شنوائی کو کتنا بھی تیز کرے لیکن دیکھ نہیں سکتا، اور آنکھ بصارت کے کمال کے بعد بھی آوازوں کو سُن نہیں سکتی اسی طرح اس عقل سے بالاتر

حاصلہ کے محسوسات اور انکشافات کو نہ معقولات میں بیان کر سکتے ہیں اور نہ محسوسات اور تمثیلات کی زبان میں۔ اہم غزالی محض اس قدر اہل نظرین سے کام لیکر بات نہیں کہ ہے اور نہ تقلید بعض عقائد کو دہرا رہے ہیں۔ جو کچھ کہہ رہے ہیں وہ ان کا ذاتی تجربہ ہے، اور یہ تجربہ بھی ایسے شخص کا ہے جو عمر کا ایک بڑا حصہ تقلید اور ظن میں گزار چکا ہے اور محسوسات و معقولات سے کما حقہ واقف ہے اس لئے ہر قسم کے تجربات کا باہم مقابلہ کر سکنے کا اہل ہے۔ ایسا شخص کوئی طامات باف صوفی نہیں ضرور کے تمام میدانوں میں گشت رگ چکا ہے اور معقولات کی حقیقت سے خوب واقف ہے جتنا کہ کوئی عقل استدلالی کا پرستار ہو سکتا ہے یہی تجربہ ہے جس کو عارف رومی نے مثنوی میں بتکرار سو جگہوں پر بیان کیا ہے:

گوش جان چشم جاں جزاں حس است گوش عقل و چشم ظن زان منسل است
پس محل نہ می گزد گوش جاں وحی چه بود گفتن از حس نہاں
عقل خود زین فکر با آگاہ نیست درد ما غش جز غم اللہ نیست

مولانا جس حالت کو کبھی محو و سکرو فنا کہتے ہیں اور کبھی اس کیلئے عشق کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں وہ حالت بھی عقل جزوی سے بالاتر لیکن عقل کلی کے قریب تر ہوتی ہے، بعض عوینا نے عقل کو ذات الہی کا مظہر اول کہا ہے اس لئے عقل جماد سے لے کر عقل الہی تک عقل ہی عقل ہے لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اوپر کے درجوں میں پست تردد ہے عقل بے کار معلوم ہوتی ہے اس کی ایک مثال یہ ہو سکتی ہے کہ اعلیٰ ریاضی کے مجرد تصورات میں محسوسات کو بالکل برطرف کر دیا جاتا ہے کیونکہ محسوسات کا دخل ان مجرد تصورات کے اندر کوئی مفید نتیجہ پیدا نہیں کر سکتا۔ اگر عقل انکشاف حقائق کا آلہ ہے تو یہ نور الہی ہی کی ایک کرن ہے اور انبیاء کی بن ترین آرزو یہی ہوتی ہے کہ ان کی ہستی سرایا نور بصیرت بن جائے۔

نور از در یمن یسر و تحت و فوق بر سر و بر گرد غم مانند طوق
حقیقت آدم کا معراج ہے۔ ہر کہ بگشت الہی کہ صفات سے کاہل ہو گا۔

عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا۔

دو دو گز قالب کہ دادش و نمود
آنچه در ادواح و در الواح بود
مولانا فرماتے ہیں کہ جب انسان عقل جزوی کی گفت و شنید اور نقل و تقلید سے گذر کر مقام دید تک پہنچا ہے تو اس پر پہلے حیرانی کی کیفیت طاری ہوتی ہے۔ عالم محسوسات سے اگر اس کی کوئی مثال لیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر کسی مادر زاد اندھے کو یکدم بصارت حاصل ہو جائے تو تمام عمر محض لمس سے چیزوں کو ٹٹول ٹٹول کر محض ان کی سطحوں سے آگاہی کا عادی بیک نظر و سمعت عالم رنگ کثرت اشیا را در لاتنا ہی مفضا کو دیکھ کر حیرت زدہ ہو جائیگا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ حیرت کی دو قسمیں ہیں ایک وہ حیرت ہے جو حقیقت کے روپ پوش ہونے سے پیدا ہوتی ہے یہ جہالت کی حیرت ہے جیسے کوئی گنوار سائنس کے کرشمے دیکھ کر حیران ہو جائے۔ مگر اہل شخص بھی حیران ہی ہوتا ہے کیونکہ اس کو کسی طرف صحیح راستہ نظر نہیں آتا، اخلاطوں نے کہا ہے کہ علم کا آغاز حیرت ہے حقیقت اشیا سے ناواقف ہونے کی وجہ سے انسان حیران ہوتا ہے اور اس حیرت کو دفع کرنے کے لئے کچھ جاننا چاہتا ہے۔ رفتہ رفتہ انسان حیرت سے علم کی طرف ترقی کرتا ہے لیکن ایک ایسی حقیقت ہے جس کی طرف علم نے کم اشارہ کیا ہے کہ خود علم کی فراوانی انسان کو ایک دوسری قسم کی حیرت سے دوچار کر دیتی ہے۔ اور وہ مستقر ط کا ہم زبان ہو کر کہنے لگتا ہے کہ:

جانا تو یہ جانا کہ نہ جانا کچھ بھی معلوم ہوا کہ کچھ نہ معلوم ہوا

کاملے گفت است می باید بے عقل و حکمت تا شود گویا کسے

باز باید عقل بے حد و شمار تا شود خاموش یک حکمت شعاع

مرد حکیم حکمت کے کمال کے بعد پھر حیران و خاموش ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر مرد حکیم پر ایک بالاتر حکمت کا فیضان ہو تو اس کی حیرت اور انداز کی ہو جائیگی وہاں علت و معلول اور دال و مدلول کے توہین عائد نہ ہونگے۔ جن اسباب و علل سے وہ آگاہ

ہوگی، اور نہ علم کے کمال کی حیرانی، اس حیرانی کی نوعیت ان دونوں قسم کی حیرانیوں سے الگ قسم کی ہوگی۔ مولانا فرماتے ہیں کہ یہ پشت بہ حقائق جاہل کی حیرانی نہیں بلکہ غرق و مست جمال دوست کی حیرانی ہے۔

گہ چنیں بنماید و گہ ضد ایں بحر کہ حیرانی صباست کار دیں
نہ چنیں حیراں کہ گشتش سوئے دوست بل چنیں حیراں کہ غرق برست دوست

مولانا نے فیہ مافیہ میں اس نکتے کو بیان کیا ہے کہ ایک عقل تو وہ ہے جس کی مجسم اور نمودار شکلیں ہوں تاکہ ہیں کہ اگر ملائکہ کے پر و بال تکھل جائیں تو وہ خالص جوہر عقلی رہ جائیں۔ ملائکہ کا حقیقت آدم کو سچا کرنا، تمام عقول کا منہج و سخرا آدم ہونے کا مثالی بیان ہے۔ یہ تمام عقول یا ملائکہ ایک ہی عقل کل کے مظاہر ہیں عقل کل کی پہنائی اتنی ہی ہے جتنی کہ موجودات اور دنیا و مافیہا کی وسعت بے کراں۔

تاچہ عالمہا ست در سوئے عقل تاچہ با پہناست این یلئے عقل

چشم آدم کو بنور پاک دید جان و سر نامہا گشتش پدید
عقل جزوی ایک پست تر درجے کی عقل ہے جو جزئیات سے کلیات کی طرف بڑھتی ہے اگر وہ کلیات کی طرف برابر بڑھتی ہوئی چلی جائے تو آخر میں اپنی موجودہ حیثیت سے عبور کر جائے، لیکن عام طور پر انسان کہیں سر راہ ٹک جاتے ہیں اور اسی کو منزل سمجھ لیتے ہیں ترقی کرتے ہوئے انقلاب حیثیت کی ایک مثال کو مولانا نے مشنوی میں دو تین جگہوں پر دہرایا ہے کہتے ہیں کہ یوں سمجھ لو کہ عقل جزوی خشکی سے سفر کرنے کا ذریعہ ہے۔ چلتے چلتے کہیں پر خشکی کا حقہ ختم ہو جاتا ہے تو خشکی کی سواری یا ٹکڑا ہوا پانی میں کام نہیں آتا جہاں ندی شروع ہوئی وہاں جوتے اوڑھنا پڑتا ہے۔ اب یا غواصی کرو یا شتی میں بیٹھو۔ پس سو فیاض سے تھوکی ملیکہ سلام کو دہم دیا گیا کہ یہاں جوتے اتار دو یہ وادی مقدس ہے اس سے اس کے

چہ غم ارغواص را پا چپا نیست

سیر جسم خشک بر خشکی فتاد سیر جاں پاد دل دیا نہاد
 موج خاکی فہم و وہم و فکر است موج آبی نحو و سکرامت فناست
 تا دین فکری ازاں سکری تو دور تا دین ہستی ازاں جانی نفور

بعض حکماء و فلاسفہ میں جو الحاد و کفر کی طرف میلان معلوم ہوتا ہے اس کی وجہ مولانا یہی بیان کرتے ہیں کہ وہ عقل جزوی کی عینک سے بالاتر حقائق کو دیکھنا چاہتے ہیں۔ جب اس کم طاقت کی دوربین سے ان کو ستاروں سے آگے کے جہان نظر نہیں آتے تو وہ ان کے وجود ہی کے منکر ہو جاتے ہیں۔ انسان کی جسمانی زندگی میں اس عقل جزوی سے بڑے بڑے کام لئے جاتے ہیں مظاہر کے بہت سے واسطے اور علت و معلول کی بہت سی کڑیاں اس کو معلوم ہو جاتی ہیں۔ مادی عالم کی بہت کچھ تسخیر اسی عقل جزوی کے آلات کی بدولت ہوتی ہے۔ اس ادنیٰ تسخیر سے اس کم ظرف عقل میں غرور پیدا ہو جاتا ہے کہ کوئی اسرارِ حیات میں جہاں تک میری رسائی نہیں ہو سکتی۔ معرفت الہی اور عشق الہی کے مراتب اور مکاشفات کا اگر کوئی ذکر کرے تو یہ عقل ان کو بے عقلی کا نتیجہ سمجھتی ہے کیونکہ اس نے اپنے تئیں کاشفِ اسرار سمجھ لیا ہے۔ دنیا کے اقوال و افعال میں عقل جزوی بہت کام آتی ہے کیونکہ وہ اسی سطح وجود کے لئے بنی ہے۔ لیکن قال سے اوپر جو حال ہے اس کے متعلق وہ صفر ہو جاتی ہے اگر کوئی عاشق الہی کہے کہ مجھے خدا کے ہاں سے ایک خاص قسم کی غذا ملتی ہے جس کے لئے دہان و طبیق کی ضرورت نہیں ہوتی تو یہ بات عقل جزوی کو بے اصل معلوم ہوتی ہے۔

عاشق حق چوں غذا یا بدر حیق عقل آں بجا گم شود گم اے رفیق
 عقل جزوی عشق را منکر بود گرچہ بنماید کہ صاحب سر بود

عقل جزوی کی زیر کی اگر اپنی محدودیت سے گزر کر آگے نہ بڑھے اور اس میں مہلک ہونے کا غرور پیدا ہو جائے تو اس میں ابلیسیت پیدا ہو جاتی ہے۔

می شناسد ہر کہ از سر محرم است نہ یہ کی نہ ابلیس عشق از آدم است

قرآن کریم نے جس ابلیسیت کا ذکر کیا ہے وہ مادہ پرستی اور عبودیت پرستی کی زندگی عقل

ہے جو کو تاہ بینی سے متکبر ہو گئی ہے۔ ابلیس آدم کی صورت اور اس کی مادی جسمانیت سے گمراہ ہو گیا۔ اس صورت کے اندر جو علم کی لامتناہی قوتیں تھیں، ابلیس کی عقل جزوی کی رسائی ان تک نہ ہو سکی۔ لہذا ابلیس اس کو کہینگے جو اپنی عقل سے بالاتر عقل کا قائل ہی نہ ہو سکے اور اسی وجہ سے اس میں انکار اور استکبار پیدا ہو جائے۔

زیرک و داناست اما نیست نیست تا فرشتہ لاشدا ہر یمنے است
عقل جزوی کو وجدان حیات حاصل نہیں ہو سکتا۔ مغرب کا مشہور فلسفی برگساں کہتا ہے کہ زندگی اجسام آفرینی اور صورت آفرینی کرتی ہے لیکن اجسام و صورت کی تحلیل اندر تجزیہ سے زندگی کی حقیقت معلوم نہیں ہو سکتی۔ مادی سائنس کا کام تحلیل و ترکیب ہے وہ زندہ جسم کے اجزاء اور اعضا کو الگ الگ کر کے ایک ایک خلیہ اور ایک ایک ذرے کا تجزیہ کرتی ہے اور پھر ان اجزاء کو جوڑ کر اور ان کی ترکیب سے زندگی کی اصلیت کا سراغ لگانا چاہتی ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ زندگی کی حقیقت اس طرح ہاتھ نہیں آتی مابینیت حیات کا سراغ نفس میں گہرا غوطہ لگانے سے حاصل ہو سکتا ہے۔ رگوں، پٹھوں پر نشتر لگانے سے اور ان کا تجزیہ کرنے سے حقیقت حیات تک رسائی ناممکن ہے صائب کا یہ شعر برگساں کے اس نظریہ کی تائید کرتا ہے:

سخن عشق با خرد گفتن بر رگ مروت نیشتر زدن است
برگساں کے الفاظ بھی یہی ہیں کہ طبعی سائنس زندگی کا پوسٹ مارٹم کر کے اس کی لٹھ تک پہنچنا چاہتی ہے جو ایک سعی لا حاصل ہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ دنیا میں ایسے صاحب کمال ملتے ہیں جن کی عقل بنی نے عقل کلی سے رابطہ پیدا کر لیا ہے عقل جزوی میں اگر ترقی کرنے کا تقاضا پیدا ہو تو تکمیل کے لئے بیتاب ہو تو اس کو عقل کل کا فیضان حاصل ہونا شروع ہو جاتا ہے اس تقاضے کا پہلا عمل یہ ہونا چاہیے کہ کسی کامل العقل انسان کی جستجو کی جائے اس شخص کی صحبت سے تمہارا جزو بھی کل سے وابستہ ہو جائیگا۔

بھلا تقاضا بر تقاضا می رسد۔ مومن اگر دریا بدیں جو می رسد۔

اگر ترا عقل است جزوی در نہاں کامل العقلے بجز اندر جہاں
جزو تو از کل او کلتے شود عقل کل بر نفس جو غلتے شود

عقل جزوی کی ترقی کے لئے بھی عقلمندوں کی صحبت کی ضرورت ہے بعض صحبتوں میں رابطہ عقلی ہوتا ہے اور بعض میں ہوا و ہوس کا نفسی تعلق۔ جہاں ہوا و ہوس کا رابطہ ہوتا ہے عقل جزوی بھی بے کار ہو جاتی ہے۔ ہوا و ہوس والے ایک دوسرے کی صحبت میں اپنی باطنی ظلمتوں میں اضافہ کرتے ہیں۔ انسان پر صحبت کا اثر بہت گہرا ہوتا ہے اس لیے صحبت سے عقل میں اضافہ ہوتا ہے۔

زانکہ با عقلے جو عقلے جفت شد مانع بد فعلی و بد گفت شد
نفس چوں با نفس دیگر یار شد عقل جزوی عاقل و بیکار شد

آفتاب روشن کے سامنے ایک بادل کا ٹکڑا آ جاتا ہے تو آفتاب چھپ جاتا ہے۔ اسی طرح ذرا سی صحبت بد بھی اخلاق کی پاکیزگی کو مٹا کر دیتی ہے۔

کم نشیں بابدان کہ صحبت بد گرچہ پاکی ترا پلید کند
آفتاب ارپہ روشن است اورا پارہ ابر تا پدید کند
عقل کو ایک بڑا خطرہ محسوسات میں اچھے رہنے سے لاحق ہوتا ہے اور دوسرے کے کاماخذ شہوات ہیں پہلے تو یہ اوراک پیدا ہونا چاہیے کہ تمام حقیقت وجود محسوس ہی میں مقید نہ رہیں۔ بنی آدم کو جس صفت نے مکرم کیا وہ کوئی ترقی یافتہ حیوانی حس نہ تھی۔ فرماتے ہیں کہ اگر محض حس حیوانی روحانی حقائق کو دیکھ سکتی تو گاؤں کو بھی خدا نظر آتا۔

گر بیدے حس حیوان شاہ را پس بیدے کاؤ و خرد را
گر بودے حس دیگر مرترا جزو حس حیوان نہ بیرون ہوا
پس بنی آدم مکرم کے بدے کے بہمن مشترک محرم شدے

محسوسات کس طرح عقل کے مزاج میں جوتے ہیں اس کا اوراک نہ صرف معرفت دینی بلکہ فلسفہ کا بھی لفظ آواز تھا۔ فلسفہ یہ ہے جسے شریعہ ہوا کہ انبیاء پر ہی دکھائی دیتی

لے قابو میں رکھنے والا ملوک

ہیں ویسی نہیں ہیں۔ ایک ہی شے مختلف اوقات میں ایک ہی شخص کو مختلف محسوس ہوتی ہے۔ زیادہ گرم جگہ سے آؤ تو مکان سرد معلوم ہوتا ہے اگر زیادہ سرد جگہ سے آؤ اور اسی مکان میں داخل ہو تو وہ گرم معلوم ہوتا ہے اب اگر کوئی پوچھے کہ یہ مکان حقیقت میں گرم ہے یا سرد تو اس کا کوئی مستقل جواب نہیں ہو سکتا گرمی مٹری ایک انسانی صفت ہے علی الاطلاق نہ کوئی چیز گرم ہے اور نہ سرد یہی حالت رنگوں کی ہے۔ سورج کی روشنی کے تغیر سے ایک ہی چیز کے رنگ مختلف دکھائی دیتے ہیں اور شمع کی روشنی میں اسی چیز کا رنگ اور ہوتا ہے گا۔ چیزوں کا حجم کیا ہے اب فرسنگ دور ایک شخص کا قد بہت چھوٹا دکھائی دیتا ہے نصف فرسنگ پر وہی قد کسی قدر بڑھ جاتا ہے چند گزوں کے فاصلے پر وہ ڈکنا ٹڈا ہو جاتا ہے سوال ہے کہ اسی قد کا طول و عرض کیا ہے۔ ستائے کثرت بعد کی ذرہ سے روشنی کے نقطے معلوم ہوتے ہیں اور سائنس دان کہتا ہے کہ وہ ہماری ارض سے لاکھوں گنا بڑے ہیں۔ کس فاصلے سے ان کے حجم کو حقیقی قرار دیا جائے :

ہیں کو اکب کچھ نظر آتے ہیں کچھ دیتے ہیں دعو کا یہ باز بکر کھلا
یہ بھی تھی اک سیمیا کی سی نمود صبح کو رازِ مہ و اختر کھلا
اس میں بھی شک ہے کہ صبح کو رازِ مہ و اختر کھلا یا نہیں اس کی ضرورت میں دعو کا تھا
تو کیا روزِ روشن کی ضرورت ہیں دعو کا نہیں ہو سکتا۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ محسوسات
کا مدارِ آیتِ حس ہے اگر ہماری آنکھوں میں ذراتِ تغیر ہو جائے تو چیزیں کچھ اندر ہی
رنگ و روغ کی نظر آئیں یہ مکان میں بتلا شخص کے لئے تمام عالمِ زرد رہ جاتا ہے
ہم نے آدھار میں وجودِ مطلق پر ایک نہایت قلیل حصے کو اقتدار کرتے ہیں اس پر
مہیتِ اقتدار ہی مہیتِ آدھار ہے۔ ایک مغربی فلسفی نے منسوسات کا
بائزہ لیا، تو اس نے کچھ پرہیز کرنا، اور بوجہ ذراتِ انسانی اور نفسی انسانیت
کی پیداوار ہیں لیکن چیزوں کا مادہ اصلی وہ ہے جو عطا ہو گیا ہے اور اس کو
مقامت کرتا ہے۔ اس کے باوجود اس فلسفی نے کہا کہ اشیاء کی ذراتِ فانیہ

اور صفات ثانویہ کی تقسیم اندرونی منطق صحیح نہیں۔ درحقیقت تمام محسوسات نفس کے اضافات ہیں فالج میں مادہ اور مادی اشیاء کا کوئی مستقل وجود ہی نہیں اس کے بتشکیک نے اور ترقی کی تو نتیجہ یہ نکلا کہ نفسی کیفیات محض واردات اور ارتسامات ہیں خود نفس کا کوئی مستقل وجود نہیں۔

انسان کی عقلی ترقی وہاں سے شروع ہوئی جہاں اس نے محسوسات کو محض اضافات اور اشارات سمجھ کر فطرت کے قوانین ثابتہ کی جستجو کی۔ جو اس میں تو تغیر ہی تغیر ہے کبھی کچھ کبھی کچھ ایک کے لئے اور اور دوسرے کے لئے اور لیکن فطرت کے مظاہر میں کچھ ثبات بھی ہے۔ فطرت کی اس غیر اضافی اور مستقل مطلقیت کو تلاش کرنا چاہیے جس میں لمحہ بہ لمحہ تبدیلی نہیں ہوتی بلکہ وہ حقیقت قائم ہے۔ حکمت آفاق کی بنا بھی مطلقیت ہے اور دینِ قیم کی بنا بھی مطلقیت۔ فطرۃ اللہ الی فطر الناس علیہا لا تبدل تخلق اللہ ذالک دین القیم۔ فلسفیوں نے جب کثرت میں وحدت کو ٹھونکنا شروع کیا تو خارجی عالم کے متعلق اس نتیجے پر پہنچے کہ اشیاء کا اختلاف ظاہری ہے اور ان کی ماہیت ایک ہی ہے یونان کے پہلے فلسفی طالیس ملطی نے کہا کہ یہ وجود مطلق پانی ہے جو مختلف رنگ اور مختلف صورتیں اختیار کر لیتا ہے۔ بعد میں دوسروں نے کہا کہ نہیں ہوائے لطیف اصل مادہ ہے۔ ہیراقلیتوس نے کہا کہ اشیاء کی اصل آگ ہے۔ جس چیز کو طبیعی سائنس کہتے ہیں وہ محسوسات کی بے اعتباری سے معقولات اور قوانین کی طرف بڑھنے کا نام ہے جو انہیں اپنا گنج بدلتی رہتی ہیں لیکن ہوا کا قانون نہیں بدلتا۔ حرکت نقل مکانی کا نام ہے۔ لیکن حرکت کا قانون خود غیر متحرک ہے حرکت کا قانون ایک جگہ سے دوسری جگہ حرکت نہیں کرتا۔ معرفت کے اس پہلو میں حکمتِ طبیعی اور حکمتِ ملکوتی کے ٹھانڈے ملے ہوئے ہیں۔ لا تبیل تخلق اللہ کا اطلاق نفس و آفاق دونوں پر ہوتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ عقلی اور روحانی حقائق میں نقل و حرکت نہیں ہوتی اس لئے محسوسات کے اضافات اور تغیر کی بوقلمونی وہاں نہیں ہے۔ علم الہی میں حجب اعیان

ہیں وہ ثابت وقائم ودائم ہیں ۔

آفتاب معرفت را نقل نیست مشرقی او غیر جان عقل نیست
محسوسات چمکاؤں کی طرح اندھیرے میں ٹکریں مار رہے ہیں۔ معرفت کا حاسہ آفتاب
پرست ہے لیکن اس کا نور لا شرقیہ ولا غربیہ ہے ۔

جس خفاشت سوتے مغرب رواں جس دریاشت سوتے مشرق رواں
عزم سطر مشرق و رود در مغرب اے راہ رویش بہ منزل ہشدار (نہنی)
علم حقیقت آدم میں ایک جوہر مشترک ہے نسل و رنگ اور قومیت سب اعراض ہیں
جوہر نہیں جو حقیقی علم ہو گا وہ رنگی و فرنگی ترکی و تازی میں مشترک ہو گا ۔

روح با علم است و با عقل است یا ۔ روح را با ترکی تازی چہ کار
فرماتے ہیں کہ انسانوں میں جو تفرقے پائے جاتے ہیں وہ روح حیوانی کے تفرقے ہیں ۔
افراد کے باہمی اختلافات اور اقوام کے امتیازی خصوصیات ان سب کا تعلق روح
حیوانی سے ہے ۔ جہاں دو انسان حیوانیت کے تقاضوں کو برطرف کر کے انسانیت
کی مشترک سطح پر گفتگو کرینگے یا ایک دوسرے سے معاملہ کرینگے وہاں اس وحدت
مخفی کا اظہار ہوگا جو انسانیت کی اصل ہے ۔ روح حیوانی جسم کے مقابلے میں تو
روح کہلاتی ہے لیکن طبقات حیات میں اس کی حیثیت خاک جامد کی سی ہے اگر
اس کا مقابلہ روح انسانی سے کیا جائے ۔ خلقناکم من نفس واحدہ ۔

بنی آدم اعضائے یکدیگر اند کہ در آفرینش ز یک جوہر اند
تفرقہ در روح حیوانی بود نفس واحدہ روح انسانی بود
چونکہ حق رشت علیہم نورہ مفترق ہرگز نہ گردد نورہ
روح حیوانی کنفس واحدہ روح حیوانی مثال باد است (سعدی)
مثل شہور ہے کہ اگر سوسیانے ہوں تو ان کی عقل ایک ہی ہوگی ۔

مولانا کا یہ عقیدہ ہم نے دوسری جگہ بیان کیا ہے کہ نہ صرف ادیان بلکہ
تمام علوم و فنون اور پیشے و محی کا نتیجہ ہیں محض محسوسات اور استدلال الی نقل

ان کے متعلق اساسی بصیرت پیدا نہ کر سکتی۔ انکو خداوند حقیقت شروع میں الہام سے ہوتا ہے لیکن اس کے بعد عقل اس پر عظیم الشان تعمیر میں کھڑی کر لیتی ہیں اور اس حقیقت کے ثبوت میں دلائل بھی ہٹا کر لیتی ہے۔ حکما میں ایک بحث یہ بھی ہے کہ کیا عام انسانی مشاہدے اور تجربے والی عقل دین کے اساسی عقائد پیدا کر سکتی ہے، یا نہیں۔ اگر انبیا اور اولیا کا ظہور نہ ہوتا اور عقائد کو عاقلوں کی عقل پر چھوڑ دیا جاتا تو کیا توحید یا شر و نشر کے عقائد قائم ہو سکتے کیا خالی تجربات حیات خدا کو رب العالمین اور خیر مطلق ثابت کر سکتے؟ خود حکما میں سے بعض اہل بصیرت نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ خالی عقل سے کبھی دین پیدا نہ ہو سکتا محسوسات و معقولات دین کے معاملے میں ظن کے شائبے سے پاک نہیں ہو سکتے۔ قرآن کریم کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے مساوی میں ظن کسی کام نہیں آتا۔ اس سے قبل مولانا کے وہ اشعار درج ہو چکے ہیں جن میں وہ استدلال و تقلید و ظن کے بارے میں یہ فرماتے ہیں کہ ذرا سا دوسو سا ایسے لوگوں کو اوندھا کر دیتا ہے۔ جہاں دنیا میں شر کا غلبہ نظر آیا اور بے گناہوں کی مظلومی دکھائی دی وہیں سوچنے لگے کہ اگر کوئی خدا ہے قادر و رحیم اور حاضر و ناظر ہوتا تو ایسی اندھیرنگری کیوں ہوتی۔ انبیا اور اولیا کی آنکھیں بھی تو یہ سب کچھ دیکھتی ہیں لیکن اس کے باوجود ان کے یقین میں ایک ذرہ بھر فرق نہیں آتا۔ تجربہ اور استدلال ان کو وہم اور دوسو سے میں کیوں نہیں ڈالتا۔ کیا انھوں نے محض خوش فہمی سے یونہی ایک عقیدہ قائم کر لیا ہے اور خیر طلبی کی خواہش نے اس دھوکے کو استوار کر دیا ہے۔ دین کو اندرونی تحقیق جاننے والوں کے حالات اس کے شاہد ہیں کہ ان کے یقین کا ماخذ کوئی ایسی بصیرت ہوتی ہے جس میں شک کی گنجائش نہیں ہوتی کوئی ایسی کتاب معرفت ان کے سامنے ہوتی ہے جو لایب فیہ ہے ان کے لئے کوئی استوار حقیقت بے نقاب ہوتی ہے کہ اگر تمام بڑے اٹھ جائیں تو بھی ان کے یقین میں کوئی اضافہ نہ ہو۔ لو کشف العطاء ما نرددت یقیناً۔ ایمان کامل علم یقین سے نہیں بلکہ عین یقین اور حق یقین سے پیدا ہوتا ہے۔ سنی ہوئی بات کا یقین تقلیدی ہوتا ہے

تحقیقی نہیں ہوتا۔ شنیدہ کے پورا مانند دیدہ۔ مولانا فرماتے ہیں کہ استدلالیوں کا ایک طبقہ ایسا بھی ہے جو اندر سے عقل دین کے حقائق کے قائل معلوم ہوتے ہیں اور ان کے ثبوت میں بہت سے دلائل پیش کرتے ہیں ان کو خود یہ دھوکا ہوتا ہے کہ وہ ان حقائق کو استدلال سے ثابت کر رہے ہیں اور دوسرے لوگ بھی یہ سمجھتے ہیں کہ یہ عقل استدلالی سے دین کے حقائق تک پہنچ گئے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جن حقائق کے متعلق یہ استدلال کر رہے ہیں وہ انبیاء اور اولیا پر منکشف ہوئے تھے اور ان کا یقین الہی اور استدلالی نہیں بلکہ عین الیقین اور حق الیقین تھا۔ پائے چوبیس اور عصائے چوبیس کے متعلق لابی بولے ہوں یا رازی یا فارابی یہ لوگ ان حقائق کے متعلق کچھ استدلال نہ کر سکتے اگر یہ حقائق انبیاء پر منکشف نہ ہوئے ہوتے عقل استدلالی ایک عرصے کو ہے اندھے عصا کے سہارے پر چلتے ہیں اگر وہ ہر وقت ٹھوکریں نہیں کھاتے اور گڑبڑوں میں نہیں گرتے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دیدہ دروگوں کی پناہ میں ہیں۔ اگر پناہ بستی اندھوں کی ہوتی تو ان کے عصا بھی کس کام آتے۔ کہتے ہیں کہ ایک اندھے کو بڑوں نے دیکھا کہ اندھیرے میں چراغ ہاتھ میں لیے کھڑے ہیں۔ کسی نے کہا: کیا اندھوں کو چراغ کی روشنی کی کوئی کرن دکھائی نہیں دیتی لیکن آنکھوں والوں کو تو وہ دکھائی دیتا ہے۔ جب ان کو یہ چراغ دکھائی دیکھا تو وہ مجھ کو ٹھوکر نہیں ماریں گے خود بھی کہیں۔ اگر وہ مجھ کو بھی راستے پر ڈال دیں گے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ بصیرت دینی سے محرم لوگوں کے لئے عقل استدلالی عصا کا کام دیتی ہے لیکن اگر روشن دیدہ لوگوں کا وجود نہ ہوتا تو یہ عصا بھی اندھے کے کام نہ آتا۔ اندھتہ یہ لاشعیاں پائے و نہ سے کو مارے خود ماریا تے دوسروں کو گراتے سب کے سب اندھے ہوتے تو ان کا زندگی بھلا ہوتا۔

پائے نابینا عصا باشد عصا تا بیفتد سرنگوں اور بر عصا
 با عصا کوران اگر وہ دیدہ اند در پناہ خلق روشن دیدہ اند
 گر نہ بینا یاں بدستے در بہاں جملہ کوران خود بر خستے عیاں

مسبب کے سبب اندھے ہوتے تھے نہ کھیتی باڑی کر سکتے نہ کوئی عمارت بنا سکتے نہ تجارت کر سکتے نہ کوئی پیشہ اختیار کر سکتے۔

پھر فرماتے ہیں کہ کچھ استدلالی تو عصائے استدلال کی بدولت اندھیدہ منہ کی پناہ میں زندگی بسر کر لیتے ہیں اندازِ روئے عقل کچھ معارف سے بھی آشنا ہو جاتے ہیں لیکن کچھ استدلالی اندھے ایسے بھی ہیں کہ وہ اس کو بھیل جاتے ہیں کہ قیاسی دلائل کا عصائیائے پینا نے انھیں ازراہِ کرم عنایت کیا تھا وہ اس عصا کو خدا کے انکار میں استعمال کرنے لگتے ہیں جس نے عصا عطا کیا اسی پر وہ دھنڈا چلاتے ہیں:

گر نبودے رحمتِ فضائلِ شان در شکستے چوبِ استدلالِ شان
 ایں عصا چہ بود قیاساتِ دلیل اں عصا کہ داد شان بینا بایل
 اور عصا تاں داد تا پیش آمدید اں عصا از خشم ہم برے زوید
 جس اور محسوسات کے متعلق مولانا جو تحقیری کلمات استعمال کرتے ہیں ان سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا کہ وہ انسان کو عالم محسوسات سے بیگانہ کرنا چاہتے ہیں انسان جامع موجودات اور خلاصہ کائنات ہے اگر وجود کا کوئی پہلو اس کو ہستی سے محروم ہو جائے تو اس کی جامعیت میں خلل آ جاتا ہے۔ انسان کے اندر جمادی، نباتی، حیوانی، انسانی، ملکی سب صفات بالفعل یا بالقوة موجود ہیں ارتقاء انسانی میں کسی اونٹے درجے کی مطلق تنسیخ مقصود نہیں انسان کی رفتارِ حیات یہ ہے کہ اونٹنے عواملِ علیّہ عوامل کے ماتحت ہوتے جائیں۔ شیطان جس سے پناہ مانگی باقی ہے کائنات کے اندر اس سبلی اور مزاحمی قوت کا بھی ایک لابدی مصرف ہے۔۔۔۔۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو خدائے رحیم و حکیم ایسی قوت کو وجود میں نہ لاتا اور نہ اس کو قائم رہنے کی اجازت دیتا۔ رسولِ کریمؐ نے فرمایا کہ ہر شخص کے ساتھ اس کا ایک شیطان لگا ہوا ہے۔ سننے والے نے پوچھا کہ کیا حضورؐ کے ساتھ بھی؟ فرمایا کہ ہاں میرے ساتھ ہیں لیکن میں نے اس کو مطیع بنا رکھا ہے یہ نہیں فرمایا کہ میں نے

اس کو نیست و نابود کر دیا ہے ۔

خدا نے آلات جس محسوسات کے لئے پیدا کئے ہیں انہیں اس کے لئے عقیدہ اسلام
خدا نے کوئی چیز محبت اور بے مصرف پیدا نہیں کی جسم اور اس کے شہوات بھی اللہ تعالیٰ
کے ماتحت پیدا ہوئے ہیں جذبات میں سے کوئی جذبہ فنا کرنے کے لئے نہیں خدا
نے یہ نہیں فرمایا کہ: غصے کی مطلق نفی کر دو بلکہ مومنوں کی تعریف کا نظم الفیظ ہونا
ہے یہاں جتنا غصہ آنا چاہیے اگر وہاں اتنا غصہ نہ آئے تو جسم اور اخلاق دونوں
معرض خطر میں پڑ جائیں اسلامی تعلیم رہبانی مذاہب کے ہی امتیاز رکھتی ہے کہ انسانیت
کی تکمیل کے لئے اس کو جامعیت کی تعلیم دی گئی ہے مراتب حیات میں علوم پستی موجود
ہے اور حفظ مراتب ایک اسلامی اصول ہے۔ مقصود حیات اور تقاضائے ارتقا
یہ ہے کہ اونٹنے کو اونٹ کے ماتحت کرنا ہوا چلا جائے۔ اپنے مرتبے میں محسوسات بھی
ایک حقیقت ہیں لیکن جاہل اس کو کہتے ہیں جو محسوسات کو معقولات کے زیر فرمان نہ لاسکے
نبی کے اندر محسوسات بھی ہوتے ہیں جذبات بھی اور شہوات بھی یہ تمام بشریت کے
لازمی پہلو ہیں اسی لئے انبیاء کے متعلق قرآن حکیم بار بار اس کو دہراتا ہے کہ یہ لوگ
روح مطلق یا عقل مطلق نہیں ہوتے یہ فرشتے یا دیوتا یا خدا نہیں ہوتے وہ بشر
ہی ہوتے ہیں لیکن عامل و معمول روحی ہونے کی وجہ سے ان کی بشریت کے تقاضے
منزور ہو جاتے ہیں مفقود نہیں ہوتے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ جس شخص کو صو کا نہیں یہ
بھی ایک قسم کا نور ہے اگرچہ اس کی نورانیت کا مرتبہ عقل اور روحی سے اونٹ سے
جس سے بھی یہ کام لینا چاہیے کہ وہ فوجی یعنی نور عقل و روحی سے منور ہو جائے مینا
میں وہ استعداد ہو کہ ینظر بنور اللہ تک بصیرت کا عروج ہو۔ اللہ تعالیٰ
السموات والارض ہے اس لئے موجودات میں کوئی شے نہ ملتا ہے نور نہیں
اگرچہ نور کے اعلیٰ مراتب کے مقابلے میں اونٹ نے مراتب نورانیت کا علم حاصل
ہے۔ نور نظر آنے کی چیز نہیں لا تدرك الا ببصار، وهو يدرك الا بصيرة
نہ جب تک کسی کثیف چیز کو روشن نہ کرے وہ غیر مرئی رہے گا۔ لطافت بے کثافت

کوئی جلوہ پیدا نہیں کر سکتی۔ سورہ نور میں خدا تعالیٰ نے اپنی ذات و صفات کی جو تمثیل بیان کی ہے اس میں اپنے آپ کو کائنات کا نور بتانے کے بعد نور علی نور کہا ہے۔ جس کی حکیمانہ تفسیر علماء و فخرائین نے بھی دی ہے جو مولانا کے ہاں بھی ملتی ہے کہ کائنات میں طبقات نور ہیں نور کا ایک طبقہ دوسرے طبقے پر ہے یہ نہ موجود ہے۔ معرفت اور حیات طیبہ اس طرح حاصل ہوتی ہے کہ انسان اعلیٰ نور کو ادنیٰ نور پر حکمران کرتا چلا جائے نور کے مختلف اور غیر مرئی ہونے کے متعلق مولانا فرماتے ہیں کہ نور جس جو نور عقل کے مقابلے میں غلیظ و کثیف ہے وہ بھی نظر آنے کی چیز نہیں تو نور عقل اور نور روح تو اور بھی زیادہ خفی ہوگا۔ اس زندگی میں انسان کا وظیفہ یہ ہے کہ نور حق سے نور جس کی تشریح کرے اور اعلیٰ کی روشنی اپنے پر ڈالے تاکہ تمام زندگی محسوس کی زندگی کو شامل کر کے نور علی نور ہو جائے۔

چشم جس اسپاست نور حق سوار	بے سوار این اسپ خود ناید بکار
نور جس را نور حق تنزین بود	معنی نور علی نور این بود
نور جس با این غلیظی مختلف است	چون خفی نور دنیائے کال خفی است

دُنیا میں ہر چیز کسی نہ کسی غذا کی طالب سے اور وہ خود کسی دوسری چیز کے لئے غذا ہے دُنیا میں ہر چیز کھانے والی اور کھائے جانے والی ہے جملہ عالم آکل و اکل دُنیا جس طرح جسم کو غذا چاہیئے اسی طرح عقل اور روح کو بھی غذا درکار ہے۔ روح کی غذا نور خدا ہے۔

قوت اصلی بشر نور خدا است	قوت حیوانی مراد ناسر است
از لقمے ہر کسے چیزے خوری	وز قرآن بکسے چیزے بری
دل ز ہر رائے غذائے می خورد	دل ز ہر علی صفاے می برد
آدمی چون نور گیرد از خدا	ہست مسجود ملائک ز احتیابا

مولانا فرماتے ہیں کہ انسان کو عالم عقل و فکر نظر نہیں آتا اور مادی چیزیں اس کو نظر آتی اور محسوس ہوتی ہیں اسی وجہ سے انسان مادیت سے مفلوب ہو گیا ہے اور اس مفلوبی میں ابتلا و بے چارگی کے کرمادہ ہی تب سمجھ سکتا ہے اور نیکوکار یا غیر مریض عارضہ ہے حالانکہ ذکر چو

ہے اور مادہ عرض لیکن عام انسانوں کی عقل الٹ گئی ہے انھوں نے جو ہر کو عرض اور
 عرض کو جو ہر سمجھ لیا ہے۔ اندیشہ وہ چیز ہے جو اعراض کو خلق بھی کرتا ہے اور ان کو نابید
 یا خورد برد بھی کرتا ہے۔ جاہلوں سے لوگ یہ سوال کیا کرتے ہیں کہ بتاؤ عقل بڑی یا بھینس
 جاہل کو بھینس عقل سے بڑی معلوم ہوگی کیونکہ عقل تو ایک مخفی لطیفہ ہے جو اس کو نظر نہیں
 آسکتا۔ فرماتے ہیں کہ خلق بے پایاں ایک تخلیقی فکر کا نتیجہ ہے تمھارے گھر اور شہر اور
 نہریں فکر ہی کا نتیجہ ہیں۔ ہر گھر پہلے فکر ہی میں بنتا ہے فکر ہی ہر گھر کی علت غائی اور
 علت فاعلہ ہے لوگوں کو سنگ و خشت و چوب کی مادی علتیں جو تعمیر کے معاملے میں
 درحقیقت ثانوی حیثیت رکھتی ہیں اصلی علتیں معلوم ہوتی ہیں اور وہ یہ بھول جاتے ہیں
 کہ ایک خیال جو خود غیر مادی ہے یہ تعمیر اسی کا ظہور ہے۔

اے برادر تو ہمیں اندیشہ	ما بقی تو استخوان و ریشہ
خلق بے پایاں نزدیک اندیشہ میں	گشتہ چوں سیلے روانہ بر زمیں
ہست آں اندیشہ پیش خلق خورد	لیک چوں سیلے جہاں خورد و برد
پس چومی بینی کہ از اندیشہ	قائم است اندر جہاں ہر پوشہ
پس چرا از ابلیہ پیش تو کور	تن سلیمان است اندیشہ چومور
وز جہان فکرتی اے کم ز خرم	ایمن و غافل چو سنگے بے فبر
بہل محضی و ز خرم بیگانہ	بونداری و ز خدا بیگانہ

عقل و فکر و اندیشہ کی حقیقت آگ کی مثال سے سمجھ لو۔ فرماتے ہیں کہ نور کی
 طرح حرارت بھی نظر آنے کی چیز نہیں۔ حرارت کی نمود آگ سے ہوتی ہے لیکن
 آگ جو خود لطیف ہے جب تک کسی جسم کثیف کو نہ لپیٹ لے تب تک وہ مخفی رہتی ہے۔
 تیشہ و تیغ و تبر میں وہ قوت نہیں ہے جو آگ میں ہے۔

نک ز نیت یک نمودار آتش است	کز لطافت چوں ہوائے دلکش است
تا بجسے در نمی پیچد کثیف	آگہی نبود بصیر را ز ایں لطیف
باز افزون است ہنگام اثر	از ہزار ایں تیشہ و تیغ و تبر

باش تارونے کہ آں فکر و خیال برکشاید بے حجابے پتر و بال
ارتقا تزکیہ نفس اور عشق کی بدولت ہی ہو سکتا ہے معلومات میں اضافہ اور دلائل
ایک خاص منزل سے آگے کام نہیں آتے ۔

دفر صوفی سوار و حرف نیست جز دل اسپید بچوبہ نیست
زادہ دانشمند آثار قلم زادہ صوفی چہیست انوار قدم
فرماتے ہیں کہ جب تک نفس ہوا پرست کلمہ نہ توڑا جائے محض معلومات میں اضافہ کرنے اور
عقل استدلالی کو تیز کرنے سے وہ فضل الہی حاصل نہیں ہوتا جس سے نئی قسم کی بصیرت پیدا ہو۔
فہم و خاطر تیز کردن نیست راہ سے جز شکستہ می نیابد فضل شاہ
معرفت کے حصول میں جو دو مختلف منزلیں آتی ہیں ان کے متعلق مولانا نے ایک پانچ سہیل
پیش کی ہے کہ کچھ ذرا تک ہرن کا شکا سی اس کے نقش قدم سے سراغ لگاتا چلا جاتا
ہے اس کے بعد نقوش قدم غائب ہو جاتے ہیں تو پھر نافرمانی کی خوشبو اس کی زیر
بن جاتی ہے کہ جس طرف سے خوشبو کی لپٹیں آرہی ہیں ہرن اسی طرف کود وڑا ہو گا۔
پہلے مرحلے میں انسان نفس و آفاق کے آیات سے خدا کی معرفت حاصل کرتا ہے۔ یہ
منزل عقلی ہے جہاں علت سے معلول اور معلول سے علت کے متعلق نتیجہ نکالا جاتا ہے
تمام محسوسات و معقولات خدا کی خدائی کے نقوش قدم ہیں۔ ایک حد تک یہ سراغ لگانے
میں مدد دیتے ہیں لیکن اس کے بعد اس قسم کے آیات اور محسوسات غائب ہو جاتے ہیں پھر
معرفت کی خوشبو بغیر کسی قسم کی آیات کے سالک کی رہبر بن جاتی ہے۔

بچو صیائے سوئے اشکار شد گام آہو دید و بر آثار شد
چند کا حش گام آہو در خوار است بعد از ان خود ناف آہو ہر است
حافظ علیہ الرحمۃ کا یہ شعر بھی اسی مضمون کا ہے کہ :
گرچہ داغم کہ بجائے نبرد راہ غریب من بیٹے خوش آن لب پریشان ہنم

وحی و الہام

دین اور حکمت دونوں کے لئے اساسی مسائل فقط دو ہیں ایک مسئلہ ماہیت وجود کا ہے اور دوسرا ماہیت علم کا۔ کیا وجود صرف مادی ہے یا اس کے مراتب بدرجہ ہیں جن میں سے مادہ ادنیٰ ترین درجہ ہے۔ اسی طرح علم کی بحث ہے کہ علم کی حیثیت کیا ہے کیا علم فقط حواس سے حاصل ہوتا ہے اور محسوسات میں سے عقل قدر مشترک نکال کر کلیات قائم کرتی ہے یا حواس سے ماورائے بھی کچھ ذرائع علم ہیں۔ جسے مادیت کہتے ہیں اس کا نظریہ وجودیہ ہے کہ ہستی کی اصلیت مادہ ہی ہے جو حواس سے محسوس ہوتا ہے اور ترکیب تخریب سے اس کی صورتیں بدلتی رہتی ہیں۔ انسان کا جسم بھی مادہ ہی کی ایک ترکیب بنا ہے اور اس کے اندر مادہ بھی مادی ذرات اور ان کی حرکات کی بدولت دھڑکنے لگتا ہے جسے عقل یا علم کہتے ہیں۔ یونانی فلسفے میں ابتدا ہی سے یہ بحث پیدا ہوئی اور یونانی فلسفے کی انتہا افلاطون کے اس نظریہ میں ہوئی کہ علم محسوسات سے حاصل نہیں ہوتا علم کلیات کا نام ہے اور کلیات محسوسات سے حاصل نہیں ہو سکتے بلکہ محسوسات کا وجود ہی کلیات کی بدولت ہے۔ کلیات یا اعیان ثابۃ انلی حیثیت۔ موجود ہیں عقل کل ہی کا وجود حقیقی ہے جس کا نظریہ کلیات میں ہوتا ہے اصل علم کلیات ہی کا علم ہے وہی انلی ہے اور وہی علم الہی ہے۔

کوئی شخص اگر مادی وجود کے سوا کسی وجود کا قائل نہ ہو تو اس کا نظریہ علم بھی محسوسات ہی پر مبنی ہوتا ہے۔ فقط محسوسات کا قائل نہ نفس یا بشر کی مستقل حیثیت کو مان سکن

ہے نہ تھا! کا قائل ہو سکتا ہے اور نہ حیات بعد الموت کا۔ اس کے نزدیک روح عناصر کی ایک خاص ترکیب کی پیداوار ہے جس طرح ساز کے تاروں کے ایک خاص نظم و ضبط سے نغمہ پیدا ہوتا ہے اسی طرح دماغ کے ذرات یا خلیات عقل و شعور پیدا کرتے ہیں جب ساز ٹوٹ جاتا تو نغمہ بھی ناپید ہو جاتا ہے گا۔

عارفِ رومی کی تمام تعلیم مادیت اور الحاد کے خلاف ایک جہاد ہے جس کا ایک پہلا استدلالی اور ردیہ اہلہ و جدانی ہے۔ یثنوی میں عام مشاہدے اور عام تجربے کی طرف بھی رجوع ہے اور ایسے وجہ ان کا بھی ايقان ہے جو عام مشاہدے اور عام تجربے اور منطقی استدلال سے بالاتر ہے۔

مادیت عقل کو مادے کی پیداوار قرار دیتی ہے لیکن عقل کی ماہیت پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مانے پر غور کرنے والی عقل خود مادی نہیں ہو سکتی مانے کے کوئی خواص عقل میں نہیں پائے جاتے مثلاً مانے کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ حواس سے محسوس ہوتا ہے اور مکان کے کسی حصے میں ہوتا ہے لیکن خود عقل کو محسوس کرنے والا کوئی حاسہ نہیں حواس پانچ ہوں یا آٹھ لیکن ان میں سے کوئی حاسہ بھی عقل کو محسوس نہیں کرتا عقل میں نہ مکانیت ہے اور نہ رنگ و بو اور نہ سردی و گرمی۔ حواس کا احاطہ ادراک نہایت محدود ہے اور عقل کی پرواز کی کوئی حد معلوم نہیں ہوتی۔ خالص مادیت سے تو وہ عقل بھی بلند ہے جو مانے کے مظاہر کا ادراک کرے ان کو کلی قوانین کے ماتحت لاتی ہے جیسا کہ کانت نے کہا ہے کہ قانون علت و معلول بھی محض محسوسات سے اخذ نہیں ہو سکتا اور اسی قانون پر مادی سائنس یا طبیعیات کی تمام تعمیر قائم ہے۔

اس سے قبل نظریہ وجود میں عارفِ رومی کے اس عقیدے کو بیان کیا گیا ہے کہ وجود کے مراتب میں اور وجود کا ہر مرتبہ اپنی مخصوص عقل اور اسباب و علل کا ایک مخصوص نظام رکھتا ہے جیسے جیسے وجود کے مراتب میں ترقی ہوتی ہے ویسے ویسے علم اور ذہنیت میں بھی ارتقاء ہوتا ہے۔ جمادات کا نظام بھی ایک عقلی نظام ہے۔ اگر یہ نظام عقلی نہ ہوتا تو طبیعیاتی سائنس کے لئے جمادات کا عمل قابِ فہم نہیں ہو سکتا تھا جس چیز میں فہم کا عنصر

نہیں وہ قابل فہم بھی نہیں ہو سکتی۔ طبیعیات کی عقل جمادات کی عقل کا آئینہ ہے۔ نباتی عقل جمادی عقل سے بالاتر ہے اس کے اندر جو نشور نما اور استبقائے حیات کا قانون ہے وہ سنگ و خشت پر قابل اطلاق نہیں۔ اگر جمادات اپنے وجود کو وجود کی اور اپنی عقل کو عقل کل قرار دے لیں تو وہ عقل نباتی کے منکر ہو جائیں گے یا زبردستی سے ان کو اپنے قوانین کے ماتحت سمجھنے کی کوشش کریں گے۔ ارتقائے وجود ارتقائے شعور ہے۔ نباتات میں شعور جمادات سے بڑھ کر ہے اسی طرح حیوانات کا شعور نباتات کے شعور سے افضل اور وسیع ہے۔ خود حیوانات کے اندر عقل و شعور کا تفاوت ہے کتے اور گھوڑے کی عقل زمین کے اندر کے کیڑوں کے مقابلے میں بہت وسیع اور تیز ہے۔ تمام حیوانات کے اوپر نوع انسان ہے۔ لیکن اس کا ایک نوع کے افراد میں عقل کا بے حد تفاوت ہے ایک طرف جنگل اور غار میں رہنے والا انسان جو بن۔ روں سے مشکل فہم ہو سکتا ہے اور دوسری طرف حکما جن کی عقلیں ستاروں کی حرکتوں کا اور ان کے اوزان و وزن کا حساب لگاتی ہیں۔ حکما کی عقل نے مظاہر فطرت کے روابط و قوانین دریافت کئے اور اس علم کی بدولت فطرت کی قوتوں کو سخر کیا۔ معجزات نے انسان کی قدرت پر انتہا وسعت پیدا کر دی۔ لیکن انسان نے جو علوم و فنون پیدا کئے وہ زیادہ تر سماجی اور مادی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں اور زیادہ تر جیسی عالمی میں کام آتے ہیں۔ علوم و فنون کی عقل اگرچہ محسوسات سے ماورائے ہے لیکن اس کی بعیدیت ایسا مخصوص دائرے سے آگے نہیں بڑھتی۔

مولانا فرماتے ہیں کہ ارتقائے وجود انسان کی موجودہ حالت پر فہم نہیں ہو سکتی اور نہ ہی عقل کا ارتقاء یہاں پہنچ کر رک گیا ہے۔ حکما کے علوم و انبیاء اور اولیاء کا ایسا علم ہے جو ان کی بعیدیت عوام اور نیکو دلوں کے مقابلے میں بہت زیادہ کا شرف ہے۔ اس لیے عام یہ کہ یہ علم و فنون انسان کے تجربے اور شاید بعض قوت استلال کی پیداوار ہیں۔ مولانا اس کے قائل نہیں ہیں وہ فرماتے ہیں کہ یہ علم و فنون جو تمدنی کا قدیم اٹھتا ہے یا کوئی مطلقاً نئی بات نہیں ہے اس کی بعیدیت ان کے مقابلے میں

بلکہ اولاً الہام سے پیدا ہوئی کسی غیر معمولی بصیرت والے شخص کو الہام ہوا کہ بات یوں ہے یا یوں ہونی چاہیے۔ انسانی استدلال اور تجربے نے بعد میں اس کے صحیح ہونے کے ثبوت دیا کئے۔ زمانہ حال کے بعض اکابر حکماء کے سوا غریب اس قسم کے واقعات درج ہیں کہ یک ایک ان کی طبیعت میں کسی حکمت کا انکشاف ہوا جس وقت وہ انکشاف ہوا اس وقت ان کے اندر کوئی استدلالی جدوجہد نہ تھی اس انکشاف کے ساتھ ان میں یہ یقین پیدا ہوا کہ یہ بات صحیح ہے حالانکہ اس وقت اس کے لئے کوئی محکمہ دلائل موجود نہ تھے۔ تمام دلائل اور ثبوت برسوں کی کوششوں اور تجربوں کے بعد حاصل ہوئے بصیرت کا یہ چراغ باہر سے کسی نے روشن نہیں کیا۔ امام غزالی اس کے متعلق فرماتے ہیں :-

يُبْعَثُ مِنْ نَفْسِهِ حَقَائِقَ الْأُمُورِ دُونَ التَّعَلُّمِ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يَكَادُ زَيْتُنَا يَضُو، وَلَوْلَمْ تُمْسَسْهُ النَّارُ نُورٌ عَلَى نُورٍ - وَذَلِكَ مِثْلُ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ إِذَا تَنَضَّحَ لَهُمْ فِي بَوَاطِنِهِمْ أُمُورٌ فَامْضَتْ مِنْ غَيْرِ تَعَلُّمٍ وَ سَمَاعٍ وَيَعْبُرُ ذَلِكَ بِالْإِلْهَامِ وَعَنْ مِثْلِهِ عَبْدُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيْثُ قَالَ إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَخَتْ فِي رَأْسِي -

کسی کی طبیعت میں بغیر تعلیم کے کچھ باتیں پیدا ہوتی ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ خارج سے کسی آگ کے چھوئے بغیر معرفت کا تیل روشن ہو جاتا ہے نور علی نور یعنی یہ نور بصیرت نام نور عقل سے بالاتر ہوتا ہے۔ انبیاء علیہم السلام کی یہی مثال ہے کیونکہ ان پر بار بار باتیں خود بخود مکمل ہوتی ہیں بغیر اس کے کہ کسی سے سیکھی ہوں یا سنی ہوں اور اسی کا نام الہام ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جو فرمایا کہ روح القدس نے میرے دل میں یہ پھینکا اس سے یہی مراد ہے۔

مسلمان مفسرین اور تکلمین نے وحی اور الہام کی اصطلاحیں الگ الگ کر دی ہیں اور وحی کو انبیاء کے لئے مخصوص کر دیا ہے لیکن قرآن کریم سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔ یہ ہو سکتا تھا کہ جس طرح عقل کے کئی مدارج ہیں اسی طرح الہام کے بھی کئی مدارج ہوں اور اس کی اعلیٰ ترین شکل کے لئے وحی کی اصطلاح مخصوص کر لی جائے لیکن قرآن کریم میں تو شہد کی

مکھی میں جو جبلت و دیعت کی گئی ہے اس کے لئے بھی وحی ہی کا لفظ استعمال ہوا ہے۔
 وَاَوْحَيْنَا اِلَى النَّحْلِ: انبیاء کے لئے بھی اس اصطلاح کو مخصوص کرنا ازلہ کے قرآن
 ممکن نہیں کیونکہ حضرت موسیٰ کی ماں کی نسبت بھی وحی کا لفظ آیا ہے حالانکہ وہ پیغمبر نہ
 تھیں۔ وَاَوْحَيْنَا اِلَىٰ اُمِّ مُوسٰی: اتنی بات یقینی ہے کہ وحی والہام محسوسات اور
 معقولات کی پیداوار نہیں ہوتے اور یہ کدوح کے اعلیٰ تہذکات سے تعلق رکھتے ہیں
 چنانچہ مولانا فرماتے ہیں:

باز غیر از عقل و جان آدمی ہست جانے در نبی و در مدنی
 روح وحی از عقل نہاں تر بود زانکہ او غیب است و زان سر بود
 مولانا وحی والہام میں فرق نہیں کرتے اور الہامات کے لئے اور ماہرے عقل و حس بصیرت
 کے لئے وحی ہی کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ جو اس ظاہری کے علاوہ انسان
 کے اندر جو اس باطنی بھی ہیں جن سے ہستی کے ان پہلوؤں کا انکشاف ہوتا ہے جو حواس
 ظاہری کے اور اک میں نہیں آسکتے۔

پنج حسے ہست جزایں پنج حس آن چوں ز تیرسخ دیار ہر چہ حس
 آئینہ دل چوں شود سانی و پاک نقشہا بہمنی بردوں از آب و خاک
 پس محل وحی گزد و گوش جاں وحی چہ بود گفتن از حس نہاں
 اس کو وحی کہتے یا الہام یہ عقل سے پنہاں تر اور بالاتر ایک حس باطن کا انکشاف ہوتا ہے
 مولانا فرماتے ہیں کہ عام لوگوں نے وحی کو انبیاء ہی کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے اس لئے
 صوفیہ جب اس قسم کے کشف اسرار کا ذکر کرتے ہیں تو اس کو وحی دل کہہ دیتے ہیں تاکہ علوم
 خواہ مخواہ وحی نبوی کی بحث میں نہ الجھ جائیں

از پئے رو پوش عامہ در جہاں دلی دل گویند اور صوفیاں
 مولانا فرماتے ہیں کہ علوم و فنون مثلاً نجوم و طب غیر وحی وحی ہی سے پیدا ہوئے ہیں
 یہاں پر مولانا نے حکما اور اہل فنون کے الہامات کو وحی ہی کہا ہے نہ کہ علم
 و فنون وحی انبیاء ہی سے پیدا ہوئے کسی حکمت یا فن کا بڑا سہو حد یا اس میں ساری شوریہ

نئی بات پیدا کرنے والا عام زبان میں بھی اس علم و فن کا پیغمبر کہلاتا ہے جیسے کسی بڑے شاعر کو پیغمبر سخن کہتے ہیں:

سہ کس بہ سخن پیمبرانند ہر چند کہ لایہی بعدی
ابیات و قصیدہ و غزل را فردوسی و انوری و سعدی
اعلیٰ درجے کے شاعروں کے کلام میں بھی بعض چیزیں الہامی ہوتی ہیں اور خود شاعر محسوس کرتا ہے کہ یہ مبدیہ نفس سے آمد کا نتیجہ ہے اور رد کا نتیجہ نہیں خصوصاً ایسا کلام جس کے متعلق کہا گیا ہے۔

مشہور منکر کہ در اشعار این قوم درائے شاعری پیرے دگر بست
انبیاء اور اولیاء بھی تلامیذ الرحمن ہوتے ہیں اور پاکیزہ نفس شعر بھی جنکی شاعری کے متعلق یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ جڑ سے است ان پیغمبری۔ نبی کا لفظ بھی اصطلاحی لفظ بن گیا ہے لیکن مولانا اس کو زیادہ وسیع معنوں میں اعلیٰ درجے کے مصلحین کے لئے بھی استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

مگر کن در راہ نیکو خدمتے تا نبوت یابی اندر اُمّتے
عقل اور وحی و الہام کی طرح نبوت کے بھی اصناف اور مدارج ہیں۔ بلند تہذیب میں ابراہیم، موسیٰ و مسیح و محمدؐ جیسی برگزیدہ ہستیاں ہیں اور انہوں نے مدارج میں ایک باطن علماء بھی آبلتے ہیں۔ علماء اُمتی کا نبیاء بنی اسرائیل محمدؐ رسول اللہؐ کے انداز کی نبوت ختم ہو گئی۔ لیکن نبوت کے باقی تمام مدارج کے لئے راستے کھلے ہوئے ہیں۔ منصب نبوت ختم ہو گیا لیکن مقام نبوت موجود ہے۔ جس کی طرف ترقی کرنا انسان کا نصب العین ہے۔ اشعار ذیل میں مولانا نبوت کی اصطلاح کو زیادہ وسیع معنوں میں استعمال کر رہے ہیں جس کے اندر عام و فنون کے الہامات بھی آجاتے ہیں

ایں نجوم و طب و وحی انبیاء مست
عقل و حس اسوئے بر عبودہ کی ہست
قابل تعلیم و تہم است ایں نمرود
بیک صاحب وحی تعینش زہد
جملہ حریفان یقین اندر وحی بود
اولیاء و یاسا عقل اور ایمان و فروغ

مولانا شبلی نے محدث ابن حزم کا حوالہ دیا ہے :

فوجب بالضرورة انه لا بد من انسان واحد فاكثرت عليهم
الله ابتداء كل هذا دون معلمي لكون بوجي متفقہ عندك
وهذه صفة النبوة -

تو بداهت ثابت ہوا کہ ایک یا متعدد انسان نہ ورنہ ایسے ہوئے ہونگے جن کو
خدا نے یہ فنون و صنائع بغیر کسی معلم کے خود سکھائے ہونگے اور یہی نبوت کی علامت
ہے۔ تلمیذ رحمن ہونے کی وجہ سے نبوت کے کچھ صفات اگر شاعر میں پائے جاسکتے
ہیں تو حکیم طبعی یا ماہر فن میں بھی ہو سکتے ہیں۔ حکما اور انبیاء کے تجربات سے ثابت
ہوتا ہے کہ وحی یا الہام کے کئی انداز ہو سکتے ہیں کبھی ایک ایک بات دل میں القا
ہوتی ہے وحی کے لغوی معنی در ذل انداختن ہی کے ہیں اس کی ترکیب خارج سے
نہیں بلکہ باطن سے ہوتی ہے کبھی یہ ہوتا ہے کہ کوئی آواز سناؤں دیتا ہے کبھی
کسی صورت کا مشاہدہ ہوتا ہے جو پیغام پہنچاتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ جب
قلب محل وحی ہوتا ہے تو وہ اپنی ملکوتی قوت کو متحمل کر کے پیش کرتا ہے۔ کوئی دوسرا
شخص پیغام رساں نہیں ہوتا۔ جس طرح خواب میں انسان دیکھتا ہے کہ فلاں شخص مجھ
سے یہ کہہ رہا ہے حالانکہ وہ شخص وہاں نہیں ہوتا۔ خواب میں خود قلب اپنے افکار
اور تاثرات کو تمثیلی شکل میں متحمل کر کے پیش کرتا ہے۔ حقیقت میں کوئی تاثر یا فائدہ ہوتا
ہے اور سویر میں محض مشاکی ہوتی ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ انسان میں سمجھتا ہے
کہ روح قدس یا جبرئیل کچھ کہہ رہے ہیں حالانکہ خود ہی یا ولی کی قوت ملکوتی نے
یہ متحمل اختیار کیا ہے :

با تو روح القدس کویدے نش

بے من و بی غیرے من ہم تو من

تو نہ پیش نمود بہ پیش نمود

با تو اند خواب کانت مسماں

پیر دیگماند اما گفتن شر

نے تو کوئی ہم بگوئی خوش تن

مچو آں شے کہ خواب اند۔ من

بشنو از خویش و پندار دلان

ان اشعار کی شرح میں مولانا عبدالعلی بحر العلوم کا بیان دلچسپ کرنے کے قابل ہے مولانا شبلی نے بھی اس بحث میں بحر العلوم ہی کا حوالہ دیا ہے :

پس جبرئیل کہ مشہودِ رسل علیہم السلام است و وحی از جانب حق سبحانہ می رساند
 آن حقیقت جبرئیلیہ است کہ قوتی از قوائے رسل بود منظور شاہ در عالم مثال بہ
 صورتی کہ مکنون بود در رسل مشہود می شود و مرسلی می گردد و پیغام حق می رسد
 پس رسل مستفیض از خود اندہ از دیگرے۔ پس ہر چہ کہ رسل مشاہدہ می کنند خزون
 در خزانہ جناب ایشان بود۔

رسولوں کو جو جبرئیل کی صورت نظر آتی ہے اور محسوس ہوتا ہے کہ وہ انھیں خدا کا
 پیغام پہنچا رہی ہے وہ حقیقت جبرئیلیہ خود رسولوں کی روحانی قوتوں میں سے ایک قوت
 ہے عالم مثال میں یہ حقیقت ایک صورت اختیار کرتی ہے حقیقت ہو روح نبوی یا
 مکنون اور مخفی ہوتی ہے وہ متمثل اور مشہود ہو جاتی ہے اس پیغام حق پہنچاتی ہے رسول
 کسی دوسرے سے نہیں بلکہ خود اپنی ذات سے مستفیض ہوتا ہے۔ رسول جو کچھ مشاہدہ کرتا
 ہے وہ اس کے اپنے باطن ہی کے خزانے میں سے نکلتا ہے۔

اورنگ زیب عالمگیر کے زمانے میں ایک روحانی پیشوا کے متعلق شکایت کی گئی
 کہ وہ بھی اس عقیدے کے قابل تھے کہ حقیقت جبرئیلیہ قوائے رسل ہی کی ایک قوت
 ہے جو بوقت وحی متمثل ہو جاتی ہے۔ وہ بزرگ و اصل بحق ہو چکے تھے بادشاہ کے
 ان کے خلفاء کی فہرست طلب کی ان میں سے بعض وفات پا چکے تھے ان کے نام کے
 سامنے نشان کرتے ہوئے اپنے ہاتھ سے لکھا کہ برحمت حق پیوست جس معلوم
 ہوا کہ خود عالمگیر اس عقیدے کو کفر قرار نہیں دیتے تھے پھر اس بزرگ کے جانشین
 کو بلایا اور کہا کہ تمہارے مرشد نے یہ کیا لکھا ہے۔ اس نے کہا کہ میں تو ان معارف
 پر کسی ایسے نہ فی سے قاصر ہوں۔ شاہنشاہ نے کہا کہ اس مسئلے میں جو انکی توجہیں
 ہیں ان کو جلا دو۔ اس نے جواب دیا کہ درویش کے ہاں چولہا کہاں ہے حضور
 کے مطبخ میں اہمیت کونسی ہے اگر آپ کے مطبخ میں بارہ کو جلانے کا حکم ہو تو

مناسب ہوگا۔ اولنگ زیب خاموش ہو گئے اور معاملہ آگے نہ بڑھا۔

شاہ ولی اللہ سے پیشتر شیخ الاشراق کا وحی والہام کے بارے میں یہی عقیدہ تھا کہ عالم وجود میں ایک عالم مثال بھی ہے جس میں خالص عقلی مجرد اور روحانی حقائق منسوخ اور متمثل ہو جاتے ہیں۔

و ما يتعلق بالانبياء والاولياء وغيرهم من المغيبات فانها قد ترد عليهم في اسطر مكتوبة وقد ترد بسمع صوت قد يكون لذيذا او قد يكون هائلا وقد يشاهدون صور الكائنات و قد يرون صوراً حسنة انسانية يخاطبهم في غاية الحسن فيجبرهم بالغيب انبياء اور اوليا کو جو غیب کی باتیں معلوم ہوتی ہیں ان کا وقوف مختلف صورتوں میں ہوتا ہے کبھی بکھی ہوئی سطوروں میں کبھی لذیذ یا ڈراؤنی آوازوں میں، حقائق کائنات ان کو صورت پذیر ہو کر نظر آتے ہیں کبھی نہایت خوبصورت انسانی شکلیں دکھائی دیتی ہیں جو ان کو مخاطب کر کے غیب کی باتیں بتاتی ہیں۔ فرماتے ہیں کہ کلہا مثل قائمہ۔ یہ سب مثالی صورتیں ہوتی ہیں۔

ہم امام غزالی کا پہلے حوالہ دے چکے ہیں کہ ان کا بھی یہی مکا شنفہ قتالہ زبان حال تمثیل کے طرز پر مشابہ اور محسوس ہوتی ہے اور یہ انبیاء اور رسولوں کا خاصہ ہے جس طرح زبان حال نیند کی حالت میں عام لوگوں کو محسوس صورت میں نظر آتی ہے پیغمبروں اور اولیا کے لئے بیداری کی حالت میں حقائق عالم غیب متمثل اور مصور ہو جاتے ہیں۔ تخاطبهم هذه الاشياء في اليقظة يتبين بیداری کی حالت میں ان سے باتیں کرتی ہیں۔

زمانہ حال کی تحت الشعوری نفسیات نے بھی ایک حد تک اس مکا شنفہ قتالہ کی سب سے زیادہ قدیم سے لوگ ہر قسم کے خواب کو محض بے تکا ان میل بے جوڑ تخیل نہیں سمجھتے رہے اور یہ عقیدہ چلا آ رہا ہے کہ بعض اوقات خواب سے گزشتہ یا آئندہ واقعات کا انکشاف براہ راست ہوتا ہے اور بعض اوقات کہیں

نفسی حقیقتیں اور روح کی گہرائیوں کے میلانات اور تاثرات تمثیل کی صورت میں پیش ہوتے ہیں۔ سطحی شعور کی زبان جتنی اور عقلی ہے لیکن انسان کے باطن مکتوم کی زبان تمثیلی ہوتی ہے انسان کا تحت الشعور تمثیل ساز اور صورت گر ہے۔ تحت الشعور کے بہت سے طبقے انسان کی ذاتی کشاکش حیات سے تعلق رکھتے ہیں اور یہی کشاکش خواب میں بہرہ یوں کی طرح مختلف لباسوں میں متماثل ہوتی ہے۔ لیکن روح انسانی کی گہرائیوں کا کون اندازہ کر سکتا ہے۔ انہیں گہرائیوں میں شیا طین بھی ہیں اور ملائکہ بھی اور انہیں گہرائیوں میں صفات الہیہ کے پرتو اور اسرارِ غیب کے انکشافات بھی ہیں اللہ تعالیٰ اپنی نسبت فرماتا ہے: ھو الظاھر ھو الباطن۔ موجودات کا ظاھر اس کے باطن سے الگ نہیں ہر جگہ ظاھر باطن ہی کا آئینہ ہے۔ علماءِ ظاہر کی نظر ظاہر پر زیادہ پڑتی ہے اور باطن پر کم اس کے برعکس اہل باطن صوفیہ کو کم علماء معنی پسند اور انبیاء علیہم السلام کی نظر سطحوں سے نیچے موجودات و مظاہر کے باطن در باطن پہنچتی ہے۔

دل سے تری نگاہ جگہ تک اتر گئی دونوں کو اک ادا میں رخصت کر گئی
 اتقوا فراسة المؤمن فھو ینظر بنور اللہ۔ جس کو فراستِ مومن کہا گیا ہے
 اس کا درجہ کمال دلی اور نبی میں پایا جاتا ہے۔ عالمِ امر سے عالمِ خلق کی طرف یا
 باطن سے ظاہر کی طرف یا روح سے مائے کی جانب تنزلات کا ایک سلسلہ ہے۔
 انوارِ الٰہی نہ دل میں قوتِ عقلیہ کے اندر منعکس ہوتے ہیں قوتِ عقلیہ اپنے اظہار کے
 لئے قوتِ متخیلہ سے کام لیتی ہے اور قوتِ متخیلہ قوتِ حسیہ کے ساتھ امتزاج پیدا
 کر لیتی ہے۔ مادی محسوسات سے عقلی مجردات کی طرف غرض ہوتا ہے جس سے
 تمام علوم و فنون پیدا ہوتے ہیں۔ مادے کے قوانین مادی تغیرات کے مقابلہ
 میں زیادہ مجرد اور زیادہ ثابت و قائم ہوتے ہیں عقل مادی مظاہر میں مادی اور
 آئین تلاش کرتی ہے اور اس شہادتِ حاکم پہنچنا چاہتی ہے جس کے یہ فطران تغیرات
 واقع ہوئے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ۔

در معانی قسمت واحد نیست

اشیا کے متکثر اور متعدد عالم میں قوانین اور معانی کی وحدتیں تلاش کی جاتی ہیں۔
معنی واحد ہوتے ہیں اور عالم خلق میں ان کے اظہار میں کثرت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ عالم
خلق کا تقاضا ہے اور انسان کی بشریت اسی عالم خلق سے تعلق رکھتی ہے اسی لئے
حکیم طبعی ہو یا دلی یا نبی متعلق مجرہ جو مادی اور جسمانی عالم سے ماورے ہیں۔
اس کے ادراک اور تخیل میں متمثل ہو جاتے ہیں۔

علماء ظاہر اس پر اصرار کرتے ہیں کہ وحی و الہام انسان کی روح سے خارج
عوامل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ انسان جو عالم کبیر کا آئینہ ہے اس
کی روح سے خارج کیا ہے؟ خود اپنا مقام انسانی روح کے اندر بتاتا ہے۔
اگر الہیہیت کا مقام انسان کی روح کے اندر بھی ہے تو حقیقت وحی اس کی روح
سے خارج کیسے ہو سکتی ہے۔ کائنات میں ہر شے خدا کا مظہر ہے اس لحاظ سے
ہر جگہ خدا کا مقام ہے لیکن وہ باطن جو ظاہر کا مصدر ہے وہ عالم امر ہے اور شرح
از روئے قرآن عالم امر میں سے ہے۔ تمام حکمت جس کو خدائے تعالیٰ نے قرآن حکیم میں تفسیر
کہا ہے ظاہر سے باطن کی طرف سفر کرتی ہے۔ تحصیل اور اسباب کے ذریعہ ان سے
قائم بقدم چڑھتی ہوئی ایسے مقام پہنچ جاتی ہے جہاں بے حواس اور بے استدلال
استعداد و حقائق منکشف ہوتے ہیں یہاں تک کہ روح انسانی کے داندے شرح
الہی سے مل جاتے ہیں۔

انصاف بے تکلف بے قیاس ہست است الناس اباجان الناس
طالب حکمت خود مصدر منبع حکمت بن جاتا ہے اور یہی وحی و الہام کا مقام ہے۔
مولانا فرماتے ہیں کہ:

طالب حکمت شو از مرد حکیم تا از گردی تو بینا و علیم
منبع حکمت شود حکمت طلب فارغ آید از تحصیل و سبب
اہل اسلام کا عقیدہ ہے کہ خدا کا علم ازلی ایک لوح محفوظ ہے جس پر ام الکتاب ہے

تمام مذہب صحیفے اسی طرح محفوظ کے اقتباسات ہوتے ہیں۔ فطرت کی متغیر اور حادثات
آیات اسی سے سرزد ہوتی ہیں جو حسب ضرورت کبھی ثابت ہوتی ہیں اور کبھی محو کر دی
جاتی ہیں۔ "هُوَ يَمْحُو وَيُنْصِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ" یہ تنسیخ خود روح محفوظ کر لیا
اُمُّ الْكِتَابِ میں نہیں ہوتی۔ اس اُمُّ الْكِتَابِ کے مقابلے میں تمام صحیف ادیان اور عکس
کی کتابیں اور ان میں بیان کردہ حقائق و علوم ایں کتاب میں صرف عارض اور عارضی
الہی کی نظر اُمُّ الْكِتَابِ پر پڑ سکتی ہے۔ کیونکہ اس بصیرت کا تعلق بالاکس عقل و اسما
مقامات سے ہے۔ حضرت اقبال نے اسی حقیقت قرآنی کو اس مصرع میں بیان کیا ہے:

عشق ہے اُمُّ الْكِتَابِ، علم ہے ابنُ الْكِتَابِ

مولانا فرماتے ہیں کہ حکمت عقلیہ اور عام محسوسات سے اوپر اُٹھ کر یہ کیفیت ہوتی ہے کہ:

روح حافظ روح محفوظ طے شود روح ادا روح غلط طے شود

چوں معلّم بود عقلش ز ابتدا بعد ازاں شد عقل شاگردش را

عقل چوں بھیریل گوید احمد را گر یکے گامے زخم سوزد مرا

عام انسانوں پر وحی کے احکام خارج سے بغرض تفصیل فرمان پیش کئے جاتے ہیں۔

اس حالت میں انسان حاصل دین ہوتا ہے اس سے ترقی کر کے وہ حافظ سے محفوظ اور

حاصل سے محمول ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد فرمان الہی خود اس کے اندر سے ابھرتا ہے۔

کیونکہ وہ خود منبع حکمت بن گیا ہے اور اس کی شرح تخلقوا باخلاق اللہ میں ترقی

کرتی ہوئی آیتہ صفات الطیبہ بن گئی ہے۔ جب تک جسمانی عالم کے زیر فرمان تھا تب

تک جسمانی حوادث شمس و قمر و نجوم کے اثرات اس کی مادی ہستی پر مرتب ہوتے تھے

پہلے وہ موادِ مرکب تھا اب اُن کا راکب ہو جاتا ہے۔ پہلے وہ فرمان پذیر تھا اب

وہ فرمان فرمان گیا ہے۔ جب یہ حالت ہو تو یہ خاک زندہ تابع ستارہ نہیں رہتی۔

حاصل دیں بود او محمول شد قابل فرمان شد او مقبول شد

تا کنوں فرمان پذیر فتنے ز شاہ بعد ازاں فرمان ساندیم سپاہ

تا کنوں اختر اثر کرے درو بعد ازاں بادشاہ میر اختران

الہام روحی کی حقیقت کے متعلق اکثر حکماء اسلام جن میں فارابی اور بوعلی سینا خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ صوفیہ کرام کے کشت اور نظریہ سے متفق ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ایک کے لئے وہ دید ہے اور دوسرے کے لئے دانش یا نتائج عقلی۔ حکماء بھی آستانہ حقیقت تک پہنچ جاتے ہیں اگرچہ ان کو وہ دید اور وہ حضور حاصل نہیں ہوتا جو دلی اور نبی کو حاصل ہوتا ہے۔

عقل کو آستان سے دور نہیں اس کی تقدیر میں حضور نہیں
علم میں بھی سرور ہے لیکن یہ وہ جنت ہے جس میں حور نہیں (بقا)
مشہور سنی ابو سعید ابو الخیر اور بوعلی سینا کی مذاقات کا ذکر بعض سوانح میں ملتا ہے کہتے ہیں کہ نیرنگ معرفت حق کے متعلق وہ گفتگو کرتے رہے۔ بوعلی دلائل سے ثابت کرتا رہا کہ ادراج قدسیہ میں امرار غیب منعکس ہو سکتے ہیں اور اندر کے عقل اس حقیقت کا یقین ہو جاتا ہے لیکن سنی اور حکیم میں دانش اور دانش کا فرق تھا اگرچہ دونوں متفق تھے گفتگو کے اختتام پر ابو سعید ابو الخیر نے فرمایا کہ: ہرچہ تو نے دانی من می بینم کہ فارابی کہتا ہے کہ جان اور عقل اور روح کے اونٹنے مدارج میں جسمانی اور مادی نامہ اُس کے زیر تصرف ہوتا ہے لیکن قوت قائم سیہ کے حصوں کے بعد روح کو عالم عادی میں قدرت حاصل ہو جاتا ہے جس کے اثرات عالم سہلی میں ظاہر ہوتے ہیں جسے معجزات فوق الفطرت کہا جاتا ہے روح محفوظ میں جو کچھ ہے وہ آئینہ شمع قدسی میں منعکس ہو جاتا ہے روحی و الہام کے مسئلے کو سمجھنے کے لئے ملائکہ کی تعینت کا سبب مقادیر مجتہد لازم مدیم ہوتا ہے۔ اباب ظاہر کہتے ہیں کہ فرشتے پرندوں کی طرح کی مخلوق ہیں اور یہ مہرغان اولیٰ الجہمہ حقیقت زمین و آسمان سے بیان پر دائر کرتے ہیں۔ عالم کے کئی انواع ہیں اور ہر نوع کے سپرد کوئی مخلص کا ہے۔ لیکن شرعاً اسلام کا عقیدہ ہے کہ ملائکہ عقول کائنات میں یا بالفاظ دیگر ملائکہ صوریہ کا نام ہے۔ اکثر اولیاء و تمام انبیاء کو ملائکہ کا کسی نہ کسی صورت میں شہادہ ہوا یا ان سے انوار و ہدایت کا کچھ بڑا ہوا اسی لئے ملائکہ پر ایمان ایمان کی خالید جزو قرار دیا گیا کہ فرشتوں کا

کے قصے میں از روئے قرآن یہ معلوم ہوتا ہے کہ ملائکہ بھی صاحب علم ہیں لیکن آدم کے مقابلے میں ان کا علم کمتر درجے کا ہے۔ علم نے تمام ملائکہ کو آدم کے سامنے سرسجود کر دیا۔ عالم کی حقیقت علم ہے اور علم و عالم دونوں کا مرکز قلب انسانی ہے۔ نظامی کہتا ہے

دلِ عالم توئی خود را مبیس خرد بایں بہت تو اں گوی از فلک بُرد
چناں دامن بند از خلقت گزیدہ است جہاں خاص از پئے تو آفریدہ است

کائنات کا کاروبار علم سے چلتا ہے اور ملائکہ اس علم کی مختلف صورتیں ہیں۔ آدم کے سجود ملائکہ ہونے کے یہ معنی ہیں کہ انسانی روح میں یہ قوت موجود ہے کہ وہ تمام صورتِ علمینہ عادی ہو جائے لیکن اس بصیرت کے لئے آدمی کو آدم صنفی ہونا چاہیئے۔ آدم سفلی کو تو اپنے تبارِ مومنی حقیقت بھی معلوم نہیں ہوتی۔ منصور حلاج کتاب الطواسین میں لکھتا ہے کہ تو خدا کو جاننا چاہتا ہے حالانکہ تجھے یہ تک تو معلوم نہیں ہو سکتا کہ تیرا کالا بال سفید کیوں ہو جاتا ہے۔ حکماء اسلام نے ملائکہ کو عالم معانی کی قوتیں قرار دیا ہے۔ عالم ملکوت اور عالم معانی عالم لامکان ہے اس میں فرشتوں کی پرواز کوئی پڑاؤ مکانی نہیں کیونکہ معانی اجسام اور مکان سے منزہ ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں:

عالم و عامل ہمہ معنی است بس کش نیابی نہ مکان و پیش و پس
میزند بر تن ز سوئے لامکان مے نگنجی در فلک خود شید جاں

فرشتوں کو تمثیلاً نوری کہتے ہیں لیکن انوار الہیہ کا آئینہ نبی اور ولی کا قلب صافی ہے اس لئے ملائکہ کی حقیقت اگر نورِ عقل ہے تو ان کا وجود روح انسانی کے امکانات سے خارج نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ کوئی حقیقت بھی صفاتِ الہیہ سے متصف شح سے خارج نہیں۔

ایں بروں از آفتابے از سہاست واں دندل از عکس انوارِ عداست
نورِ نورِ چشم خود نورِ دل است نورِ چشم از نورِ دلہا حاصل است
باز نورِ نورِ دل نورِ خداست کوز نورِ نورِ عقل و حسن پاک است

اربابِ ظاہر کا عقیدہ ہے کہ جبرئیل فرشتہ خارج سے خدا کی طرف سے پیغام برساں

بن کر انبیا کو غیب کا علم پہنچاتا ہے لیکن یہ کس طرح ہو سکتا ہے کیونکہ تمام علم کا حتمیہ
خود حقیقتِ آدم ہے اس لئے لازم ہے کہ جبرئیل بھی آدم ہی کے قوائے قدسیہ
اور مصدریتِ علم کی ایک متمثل صورت ہو۔ مولانا فرماتے ہیں، کہ:

بوالبشر کو علم الاسما بگ است صدیزاراں علمش اند ہر گ است
چشمِ آدم کو بنورِ پاک دید جان و سر نام ہا گشتش پدید
چوں ملائک نور حق دیدند از و جملہ افتادند در سجدہ برو
مدح یں آدم کہ نامش بزم قاصر مگر تا قیامت بشمر م
جس کو آدم صغی کہتے ہیں وہ آدمیت کی معراج اور اس کے ارتقائے روحانی کی
آخری منزل ہے وہ نہ اسفل السافلین میں گرے ہوئے آدم کا کمال تمام بل
ہم اضل کی نسبت بھی صحیح ہے جو اقبال نے کہا ہے:

یہی سلطان ہے تیرے بھر دہ کا کہوں کیا ماجرا اس بے بسر کا
نہ خود ہیں نے خدایں نے جہاں میں یہی شہ کا ہے تیرے ہنر کا
احسن تقویم پر قائم رہتے ہوئے جب انسان روحانی بلند یوں پہنچتا ہے تو یہ
کیفیت ہوتی ہے:

پس محل و حی گردد گوش جاں وحی پہ بود گفتن از حسن باں
گوش جان چشم جاں بخیزاں حس است گوش عقل و چشم ظن ان مغلس است
ہنیہ و سواس بیرون کن ز گوش تا گوشت آید از گردوں خروش
انسان محل و حی اسی وقت بنتا ہے جب اس کو دولت دید حاصل ہو مولانا انداکو
اکثر دوست کے لقب سے پکارتے ہیں کیونکہ یار و نادار حقیقت میں خالی ہی ہے
باقی سب دوستیاں اغراض سے ملوث اور بے وفائی کے شائبہ سے خالی نہیں۔
رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بوقتِ رسالت کو وہ دست ہی کہ کر پکارا اور
اس کو ربیع علی کہا:

آذی دیدرت باقی دوست است دید آں باش کہ نزد دوست است

ریاب کے متعلق فرماتے ہیں :

خشک تار و خشک چٹبہ خشک بخت است از کجای آید اس آواز دوست

مولانا فرماتے ہیں کہ روح آفتاب حقیقت کی شعاع ہے اس کو محسوسات اور غفلت کے بادلوں نے دھپ پوش کر رکھا ہے۔ لیکن اگر یہ حجاب اٹھ جائے تو ہر طرح ہبوط و جہت گر حجاب از جا ہٹا بر خاستے گفت ہر جانے مسیح آماستے

اسی مضمون کو حافظ علیہ الرحمۃ نے اس شعر میں ادا کیا ہے :

فیض روح القدس اربا زما در فرماید دیگر ایں ہم بکنن آئینہ مسیحانی کرد

مولانا کا فلسفہ یہ ہے کہ وہ عالم صورت عالم خلق اور عالم مکانی کو اضافی اور ثانوی سمجھتے ہیں۔ ارباب ظاہر صورت سے معنی کی طرف نہیں جھٹکتے اس لئے روحی و الہام ملائکہ حشر و نشر میزان جنّت و دوزخ سب کو جسمانی اور مکانی ہی سمجھتے ہیں مولانا کے نزدیک ہر ظاہر کا ایک باطن اور ہر صورت کے ایک معنی ہیں۔ معنی اصل ہیں اور صورت فروغی اور مثالی۔ تمام مشہوری اس تعلیم سے لبریز ہے کہ صورت اور محسوسات اور جسمانیّت اور مکانیّت کے عالم سے بن کر عالم معنی میں آجاؤ کیونکہ اصل حیات یہیں ہے :

نصفا از ذوق معنی شیر می یخت رجاہنا نئے از لائے پالائش چکید آب حیات شد جگر
ملائکہ کی حقیقت کچھ بھی ہو لیکن وہ حقیقت روح انسانی سے خارج نہیں ہو سکتی۔
اسی لئے مولانا وحی کو گفتن از حق نہاں کہتے ہیں لیکن یہ وہ مقام ہوتا ہے جہاں انسان اپنی نفسانی خواہش سے باتیں نہیں کرتا۔ وہاں منطق عن الہی ہے۔ مگر بریل کہیں باہر سے نہیں آتا کیونکہ جو کچھ روح کی حقیقت سے خارج ہے وہ ہے حقیقت ہے اسی لئے ارباب ظاہر سے ناگزیر ہو کر فرماتے ہیں :

طوطی کا یاد نہ روحی آواز نہ پیش از آغاز وجود آغاز نہ

از روں تست آں طوطی نہاں عکس او را دیدہ تو بر ایں و آں

وحی کے حرف و صوت کو بھی وہ عالم خلق کی پیڑیں سمجھتے ہیں کیونکہ ان میں مکانیّت

اور کثرت اور تعدد ہوتا ہے۔ مولانا کا یہ وجہ ان بھی ہے کہ ہر نبی اور ولی پر جن حقائق کا انکشاف ہوتا ہے وہ باہم مختلف نہیں ہوتے۔ ان کی اصلیت ایک ہی ہوتی ہے۔ کیونکہ حقیقت واحد ہے۔ لیکن اس کے نشئون میں بے قیاسی ہو سکتی ہے۔ اسی لئے کسی ولی کو یہ محسوس ہو سکتا ہے کہ جو کچھ مجھ پر منکشف ہوا ہے شاید اس انداز میں اور کسی پر منکشف نہیں ہوا۔ غرض کی ایک الہانہ کیفیت میں فرماتے ہیں:

حرف و صوت و گفت را بہ ہم زخم تا کہ بے این ہر سہ با تو دم زخم
آں شے کہ آدے کردم نہاں تو گویم اے تو اسرار و جہاں
آں دے را کہ نگفتم با خلیل و اس دے را کہ نہ انداں جبریل
آں دے کہ دے میجا دم نزد حق ز غیبت نیز بے ما ہم نزد

نیز۔ نیز میں مولانا نے اسی ضمن میں ایک مثال بیان فرمائی ہے کہ ایک بادشاہ کی دس ہونڈیاں تھیں کنیزوں نے بادشاہ سے کہا کہ ہم جاننا چاہتی ہیں کہ ہم سے بادشاہ کے نزدیک محبوب ترین کونسی کنیز ہے۔ بادشاہ نے کہا کہ نیکو یہ ٹھہرے کہ ہماری یہ انگشتری کل جس کنیز کے شبستان میں ملے گی وہی محبوب ترین ہے۔ بادشاہ نے دس انگوٹھیاں اسی قسم کی بنوائیں اور ہر ایک کے شبستان میں ایک ایک انگوٹھی رکھوا دی۔ ہر کنیز کو یقین ہو گیا کہ میں ہی محبوب ترین ہوں۔

اس سے پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ وحی و الہام تجربہ جستی اور استدلال کا نتیجہ نہیں ہوتے۔ موجودات کے اسفل ترین درجے کو دیکھئے مادے میں عقل و استدلال نہ تجربے کا کوئی دخل نہیں لیکن مادہ مقررہ آئین سے سرور تجاوز نہیں کرتا۔ اس کا آئین وجود اس کی ہستی کا جز و لا ینفک ہے۔ فرمان الہی کی پیروی اس کی فطرت پر باکیز ہے۔ مانے کے افعال انسان کو اس قدر یقینی معلوم ہوتے ہیں کہ اس سے اوپر کے مدہات میں کوئی افعال اس قدر یقینی دکھائی نہیں دیتے۔ مادے میں مادے ہی کو جو ہر وجود قرار دیتے ہیں مانے کے افعال ملت و معلول کے قانون کے اس شدت سے پابند ہیں کہ اس کے مقابلے میں اخلاقی اعمال نفسی کیفیات و معانی و ادا

اعتباری، اضافی اور ظنی دکھائی دیتے ہیں۔ مادہ کا پابن آئین ہونا ثابت کرتا ہے کہ اس کی بے اختیاری بے آئین نہیں ہے مادہ میں کہتے ہیں کہ مادہ میں نظم ہے لیکن اس کا کوئی ناظم نہیں حقیقت یہ ہے کہ اس نظام میں کسی کی روزمرہ رعایت نہیں اس لئے اس میں کمال درجے کی فرماں پذیری اور ایک قسم کا عالمگیر عدل ہے:۔

گرچہ سچ فلک گردی سر پر خط فرمان نہ ورگوئے زمین باشتی و قفخم چو گھاں شو

اس کے معنی یہ ہیں کہ مادے کے اندر وحی خفی موجود ہے جس کے خلاف انحراف ناممکن ہے اس سے اوپر نباتات اور حیوانات کے تمام اعمال حکمت بالغہ پر مبنی ہیں وختوں کی روئیدگی اور بالیدگی میں معرفت کے کئی ذرات ہیں۔ نباتات اور حیوانات کے اعمال جو حکمت اور معرفت سے برتر ہیں وہ بھی کسی تجربے اور استدلال کا نتیجہ نہیں اس لئے وہ بھی وحی خفی کا نتیجہ ہیں۔ قرآن کریم نے ایک شہاسی مکھی کی مثال پیش کر کے اس کے اعمال کو وحی کا نتیجہ بتایا ہے۔ حیوانات میں سے اکثر ایسی بھیرت سے کام لیتے ہیں کہ بڑے بڑے حکما کی عقل اس کو سمجھنے میں ننگ رہ جاتی ہے۔ استبقائے حیات کے لئے حیوانات میں ہیرت انگیز جبلتیں پائی جاتی ہیں۔ پیادائیں ہی سے یہ تمام علم ان کے اندر ہوتا ہے بعض پرندے سر میں سائبیریا سے اڑ کر افریقہ چلے جاتے ہیں ان کی پرواز کی رفتار دو سو میل فی گھنٹہ سے بھی زیادہ تیز ہوتی ہے بعض ہوائی جہاز اڑانے والوں کا بیان ہے کہ ہمارا طیارہ دو سو میل سے زائد رفتار سے اڑ رہا تھا کہ ہم نے دیکھا کہ بعض پرندے فضا میں اس تیزی سے اڑ رہے ہیں کہ ہوائی جہاز کے گرد اپنے طیران میں طواف بھی کر جاتے ہیں۔ ہزاروں میل کی مسافت خشکی اور تری بحریہ کا عبور لیکن راستہ غلط نہیں کرتے سیدھے منزل مقصود پر پہنچتے ہیں۔ انسان نے عقل اور صنعت اور سائنس میں اس قدر ترقی کی ہے لیکن اس قسم کے سفر کے لئے اس کو طبی تفصیلی ہدایات کی ضرورت ہے، مہدین کو جب کہا جاتا ہے کہ انبیا اور اولیاء کی بصیرت اور فراست پر یقین کر لو تو انہیں اس میں دشواری نظر آتی ہے۔ انسان کو تمام حیوانات سے اشراف سمجھتے ہیں

اس کے باوجود وہ انسان کے متعلق اس کے قائل نہیں ہوتے کہ جس فاطرِ فطرت نے پرندوں اور حشرات الارض میں بے تجربہ اور بے تعلیم اور بے استدلال محض وحی سے یہ بصیرت پیدا کر دی ہے کیا وہ انسانیت کے اعلیٰ مدارج میں ان حیوانات سے بلند تر بصیرت اور معرفت پیدا نہیں کر سکتا، عقل استقرائی اور معقولاتِ حسی کہ انسان کی معراج سمجھ بیٹھے ہیں گویا فطرت اس سے اوپر کچھ اور پیدا کرنے میں عاجز ہو گئی ہے اور اس جزئیات میں بھٹکنے والی عقل کو ارتقائے حیات کی آخری منزل سمجھ لیا ہے۔ اس کوئی شک نہیں کہ عقل ایک نعمتِ الہی ہے اور وہ انسانوں کو حیوانوں سے ممتاز کرتی ہے، لیکن عقل کا وظیفہ یہ ہے کہ اس کا کمال انسان کو ماورائے عقل حقائق کی طرف رہنمائی کرے۔ انسانی عقل منزلِ مقصود نہیں بلکہ ایک سرے سر یہ ہے۔ وحی مادی، وحی نباتی اور وحی حیوانی نہایت درجہ حیرت انگیز ہیں لیکن مشیتِ ایزدی اور ارتقائے حیات کا تقاضا یہ ہے کہ انسان عقل کی تمام منزلیں طے کر کے ایک ایسی وحی کا حامل ہو جائے جو حیوانات کی وحی کے مقابلے میں نہایت درجہ شافِ حقیقت اور باعثِ ہدایت ہو۔ عقلِ انسانی، حیوانی وحی اور نبوی وحی کے درمیان کی منزل ہے انسان وحی حیوانی سے بہت کچھ محروم کر دیا گیا ہے تاکہ وہ عقل کے آلات سے کام لے لیکن اگر عقل خام ہے تو وہ حیوانات کے مقابلے میں بھی محض بقائے حیات جسمانی کے اسباب ہتھا کرنے اور اپنی زندگی کو منظم کرنے میں ناکام رہتا ہے۔ اب انسان واپس ہو کر حیوان نہیں بن سکتا حیات کا رخ ارتقا کی طرف ہے۔ بقول مولانا روم: یٰ ایچ انکورے دگر غورہ نہ شاد۔ اگر کوئی انسان حیوانیت کی طرف مائل ہوگا تو وہ کبھی اچھا حیوان نہیں بن سکے گا ضرور ہے کہ وہ انسانیت سے ہٹنے کی کوشش میں حیوان کے مقابلے میں زیادہ بے بس ذلیل اور گمراہ ہو جائے۔ اس لئے کہ وہ وحی حیوانی کی ہدایت سے محروم کر دیا گیا ہے اور عقل سے اس نے کام نہیں لیا۔ اسی لئے قرآن کریم کا ارشاد ہے کہ ایسے لوگ جانوروں کی طرح نہیں بن سکتے بلکہ ان کے مقابلے میں اسفل ہو جاتے ہیں: کلاً نعام بل هم اضل۔

آدمی زادہ طرفہ معجزہ نیست از فرشتہ سرشتہ و نہ حیواں
 گر کند قصد ایں شود بدانیں و رکند میل آں شود بہ اذال
 اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر مورد وحی و الہام ہونا روح انسانی کا ایک رتبہ کمال
 ہے تو کیا ہر شخص کے لئے ولی یا نبی ہونا ممکن ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ استعداد
 کا تفاوت ہمیشہ انسانوں میں رہا ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ ہر شخص دنیا کے مدرسے میں
 حساب اور ریاضی سیکھتا ہے لیکن خوارزمی نبوٹن اور آئن اسٹائن صدیوں میں ایک پیدا
 ہوتا ہے۔ اسی طرح ہر علم و فن کا حال ہے روحانی ترقی کے دروازے کسی پر بند نہیں
 لیکن ترقی حسب استعداد اور حسب توفیق ہوتی ہے انبیاء نے انسانوں کو توحید کی تعلیم
 دی اور زندگی کے بنیادی اصول بتائے تہذیب و تمدن کے طریقے ان کو سکھائے۔
 روحانی تعلیم کی اساسی باتیں بیان ہو چکیں۔ "قد تبین الرشید من الغی"۔
 اس لئے تکمیل دین کے بعد مورد وحی و الہام ہونے کے باوجود کسی شخص کا اپنے آپ کو
 نبی کہنا کوئی مفید نتیجہ پیدا نہیں کر سکتا اب صحیح قسم کے علماء اور مصلحین نبوت کے وارث
 ہیں۔ ہر نبوت کے دعوے کے بعد ایک نئی امت پیدا ہو جاتی ہے جو رفتہ رفتہ دوسری
 امتوں سے برسرِ پرکار ہو جاتی ہے اور انسانوں میں وصل کی بجائے فصل کا باعث بنتی ہے
 نبیوں کا کام اپنے آپ کو منوانا نہ تھا بلکہ خدا کو منوانا تھا اور انسان کو اسکی حقیقت سے آشنا کرنا
 تھا رسالت ایک فریضہ ہے اور توحید مقصود نبوت کے دعوے سے ماننے والوں کی نگاہیں
 ایک شخص پر مرکب جاتی ہیں اور اس شخص کو ماننا وہ ماننا ایمان اور کفر کا معیار بن جاتا ہے
 دنیا کو اب اس قسم کی نبوت کی ضرورت نہیں اب نبوت کے دعوے سے فقط شخص پرستی پیدا
 ہوتی ہے اسی لئے توحید کو کامل کرنے اور وضاحت اپنے پیغام پہنچانے کے بعد خدا نے
 دعویٰ نبوت کا راستہ مسدود کر دیا اگرچہ نبوت کا مقام انسانوں کی منزل مقصود ہے۔
 وحی و الہام میں کوئی چیز منقطع نہیں ہوتی کیونکہ رسولوں کے اسوہ حسنہ پر چلنے کا مقصد یہی
 ہے کہ جس کو توفیق ہو وہ تہذیب باطن اور تکمیل اخلاق سے اپنے آپ کو وہیں پہنچائے
 جو منزل برائیاں پہنچے اور جو انسانیت کی معراج ہے۔ خدا کا دیکھو کسی طرف سے

بند نہیں لیکن اب دعویٰ نبوت سے کوئی مفید نتیجہ نہیں نکل سکتا۔ اب یہ نبوت کا دعویٰ فساد اور تفریق کا باعث ہوگا حالانکہ خدا اور ارتقا کا مقصد انسانوں کو عالمگیر اخوت کی طرف لے جانا ہے تاکہ محبت الہی کا کمال محبت انسانی میں منعکس ہو۔ صحیح قسم کے مصلحین اور مجددین نبوت کے وارث ہونگے لیکن نبی نہیں کہلائیے گئے۔

در فیض است منشی از کشائش نا امید بنجا بر نائے اندازہ ہر قفل می روید کلید انجا
مولانا کا عقیدہ یہی ہے کہ وحی والہام کا دروازہ بند نہیں یہ لوگوں کا غلط خیال ہے کہ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی پر وحی نازل نہ ہوگی۔ یہ اور بات ہے کہ مصلحت کی وجہ سے اب اس کو وحی نہ کہیں۔ خیمہ مافیہ صفحہ (۱۳۶) (مطبوعہ دارالمنصفین) پر مولانا بے دھڑک اس عقیدے کا اعلان کرتے ہیں کہ :

”ایں چہ می گویند بعد از مصطفیٰ وحی بر دیگران منزل نشود چہ انشود۔ شود
الا آں را وحی نخوانند۔ معنی آں باشد اینک می گوید المؤمن بنظر بنور اللہ
چوں بنور خدا نظر می کند ہمہ را بیند اول و آخر را غائب و حاضر را۔ از
نور خدا چہل چیزے پوشیدہ باشد و اگر پوشیدہ شود آں نور خدا نبود،
پس بمعنی وحی ہست اگر چہ آں را وحی نخوانند۔“

یہ جو ارشاد ہے کہ مؤمن نور خدا سے حقائق کو دیکھتا ہے جب وہ نور خدا سے حقائق کو دیکھتا ہے تو اول و آخر غائب حاضر سب کچھ اس پر منکشف ہو جاتا ہے۔ نور خدا سے کوئی چیز پوشیدہ کیسے رہ سکتی ہے، اگر پوشیدہ رہے تو وہ نور نور خدا نہ ہوا یہی بصیرت بالمعنی وحی ہے اگرچہ اب اس کے لئے وحی کی اصطلاح استعمال نہیں ہوتی۔

وحدت وجود

وحدت وجود کا مسئلہ صدیوں سے حکماء صوفیہ اہل کلام اور اہل ظواہر تمام طبقوں میں متحرک خیز رہا ہے۔ یہ مسئلہ محض دینی زندگی کے اندر سے نہیں ابھرا اسلامی اور دینی زندگی تو صدر اسلام میں خالص ترین صورت میں موجود تھی۔ نہ سوالِ کیم نے اس کو کوئی اہم مسئلہ بنایا اور نہ صحابہ کرامؓ اس بحث میں پڑے۔ اسلام کا اصل مقصد توحید کی تبلیغ تھی: لا الہ الا اللہ اللہ کے سوا زمین و آسمان میں یا مائے ارض و سما کوئی دوسرا معبود نہیں فقط اسی ایک معبود کی عبادت کی جائے اسی کو رب الخالق اور مالک جزا و سزا یقین کیا جائے، اسی کی طرف یکسو ہو کر رخ کیا جائے، نہ فطرت کے مظاہر کی پرستش کی جائے۔ اور نہ انسان ایک دوسرے کو مین دون اللہ ارباب بنالیں۔ خالق ایک ہی ہے جو مخلوق کو عدم سے وجود میں لاتا اور پھر جسے چاہے وجود سے عدم میں واپس لے جاتا ہے، انسان اپنی مرضی کو اس کی مرضی سے ہم کنار کر کے سعادت داریں حاصل کر سکتا ہے۔ خالص اسلامی توحید یہی تھی اور اسلام کا ردِ عوی تھا کہ یہی دینِ قائم دینِ قائم اور دینِ مستمر ہے۔ ہر نبی کی تعلیم کا مقصد اصل میں یہی تھا۔ شرائع اور ضوابط کا اختلاف ضرور اذمنہ اور تغیر احوال سے ظہور میں آتا رہا لیکن شعائے اور طریقِ عبادت کا فرق فروغی ہے۔ جہاں توحید ہے وہاں سربِ پنجہ ہے اور جہاں توحید نہیں وہاں تمام ظواہر بے مغز جھپٹکا ہیں۔

وحدت وجود کا مسئلہ وہاں پیدا ہوا جہاں دین میں علم کلام اور فلسفے کی آمیزش ہوئی۔ ہندوؤں میں اس مسئلے نے ویدانت کی صورت اختیار کر لی جس کے اندر

خدا یا ایشور ایک اعتباری مظہری اور اضافی تصور بن گیا، وہ ہستی مطلق نہ رہا ویدانت نے یہ تعلیم دی کہ ہستی مطلق ایک ذات بحت ہے، جو صفات سے معرا ہے، نہ گن برہمن ہی اصل ہستی ہے اس میں خالقیت کی صفت بھی نہیں جس کو مخلوقات کہتے ہیں وہ فریب نظر اور وہم کی آفرینش ہے۔ عالم نفس و آفاق تمام مایا ہے جس کی کچھ حقیقت نہیں۔ رُوح انسانی کی انفرادیت سب سے بڑا دھوکا اور ہر قسم کے فریب کا ماخذ ہے اصل وجود ایک ہی ہے جس کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتے۔ آتما کو اگر صحیح عرفان ہو جائے تو اس کو معلوم ہو کہ وہ پر ماتما کے سوا کچھ نہیں۔ سمندر کے علاوہ موج و حباب کا کوئی وجود نہیں۔ یہ لا الہیت کا نظریہ ہے جس کا قدم الا اللہ کی طرف نہیں اٹھنا اس میں نفی مُسلم ہے اور اثبات مومہوم ذات بے صفات کے سوا باقی سب کچھ معدوم۔

شکرہ چار یہ جو ویدانت کا سب سے بڑا مفہم ہے اس کا نظریہ یہی ہے۔ بدھ مت بھی اسی لا موجودیت اور لا کونیت کی تبلیغ ہے۔ بدھ مت میں کہیں خدا کا تصور نہیں، نفسی مظاہر اور طبیعی مظاہر سب آرزوئے حیات کی پیداوار ہیں نہ نفس کی کچھ حقیقت ہے اور نہ آفاق کی آرزوئے حیات کی نفی کے بعد یہ ناپید ہو جاتے ہیں کیونکہ ان کی ہستی سیمیائی ہے صبح معرفت کے طلوع ہونے کے بعد وہ معدوم ہو جاتے ہیں۔

یہ بھی تھی اک سیمیا کی سی نمود صبح کو رازِ مرہ و آنت۔ کھلا (غائب)

یونانی فلسفہ ترقی کرتے کرتے سقراط اور افلاطون کے نظریہ علم و وجود کا نیا بچا کہ ہستی مطلق عقل میں ہے جو کلی تصورات کا ایک وحدانی نظام ہے۔ یہ کلی تصورات جیسے مثل افلاطونی یا اعیانِ ثابۃ کہتے ہیں ایک ابدی حقیقت ہیں، یہ کسی نفس کے تصورات نہیں بلکہ علی الاطلاق سرمدی طور پر موجود ہیں ان سے خارج ہیں مادہ ہی عدم ہے، لیکن عدم میں یہ انفعالی استعداد ہے کہ وہ اعیانِ ثابۃ میں سے کسی میں یا تصور کو عارضی طور پر اپنا لیتا ہے جس سے کوئی شے موعود ہو جاتی ہے۔ ہر موجود میں عدم اور کسی عینِ ثابت کی آمیزش ہے جو حقیقی عقلی تصورات ہی نام ہے عدم کے آئینے میں صورت پذیر ہونے کے ہیں۔ موجودات محسوسہ معقولات کا سایہ ہیں

عقل کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ عدم آمیختہ موجودات میں سے اپنے اعیان کی شناخت کئے
 اسلامی توحید کا خزانہ سقراط و افلاطون کے ہاں ملتا ہے اور نہ ارسطو کے ہاں یہ فلسفہ
 ترقی کرتے کرتے فلاطینوس اسکندروی تک پہنچا جسے مسلمان مؤرخ افلاطون ثانی
 کہتے ہیں۔ اس کے فلسفے کے لئے اہل مغرب جدید افلاطونیت کی اصطلاح استعمال کرتے
 ہیں۔ فلاطینوس کہتا ہے کہ ہستی مطلق نورِ مطلق ہے جو مادائے روح و نفس اور مادائے
 عقل و ادراک ہے اس پر کسی صفت کا اطلاق نہیں ہوتا۔ تمام رنگ اسی سے نکلتے ہیں
 لیکن وہ خود بے رنگ ہے تمام صفات درجہ بدرجہ اس سے سرزد ہوتے ہیں لیکن وہ
 اپنی ذات میں کسی صفت کا حامل نہیں اس نور کا اشعار ازلی ہے۔ یہ نور ازلی بے شمول
 اور بے ارادہ ہے اس نور میں اپنے مرکز سے پھیلتے ہوئے درجہ بدرجہ تنزل ہوتا ہے۔
 ان تنزلات میں جو چیز مرکزِ نور سے اقرب ہے وہ نسبتاً افضل ہے۔ جو چیز نور سے
 جتنی دور ہے وہ حقیقت ازلی سے اسی قدر ہجور ہے اس سے قریب ترین عقل کل ہے
 اور بعید ترین مادہ محض ہے جسے ظلمتِ مطلقہ کہہ سکتے ہیں اور جو عدم کے مساوی ہے
 انسان کا انفرادی نفس انہی تنزلات کے ایک درجے میں پیدا ہوتا ہے۔ اس کی آفرینش کسی
 صاحبِ مقصد مشیت نے بالا ارادہ نہیں کی۔ ارادے اور مقاصد تنزلات کی پیداوار ہیں۔
 اس لئے ذاتِ بحت یا ہستی مطلق کے اندر ان کا وجود نہیں۔ حقیقی وجود ایک ہی ہے۔
 جس سے تنزلات میں ہر درجہ اور ہر شے بقدر مراتب بہرہ ور ہے۔ ہر شے کی حقیقت اتنی
 ہی ہے جتنا کہ اس کو نورِ ازلی سے جتنہ ملا ہے جس طرح سورج کی کسی کمرن کا وجود بالذات
 مستقل نہیں اسی طرح تنزلات کے کسی درجے میں بھی کوئی شے مستقل انفرادی وجود نہیں
 رکھتی۔ وحدتِ وجود کا یہ نظریہ مسلمانوں کے ہاں بھی فلسفہ تصوف کا ایک اہم جہز بن گیا
 اور مغرب میں عیسوی تصوف پر بھی اس نے پائیدار نقوش چھوڑے ہیں۔ یہ نظریہ ویدانت
 اور بدھ مت کے نظریہ وجود سے الگ ہے اور سقراط، افلاطون اور ارسطو کی تعلیم کو بھی
 پیچھے چھوڑ گیا ہے جہاں عقل کل ہی ایک ابتدائی اور انتہائی حقیقت ہے فلاطینوس
 کے ہاں ہستی مطلق مادائے عقل ہے۔

وجود کی وحدت ضروری نہیں کہ عقل کی وحدت یا خدا کی وحدت ہی کے ساتھ
 وابستہ ہو۔ یونانی فلسفے کا آغاز یہاں سے ہوا کہ تمام موجودات کی اصلیت پانی ہے
 اور جو کچھ ہے وہ پانی ہی کی ایک تبدیل صورت ہے اس کے بعد دوسروں نے کہا کہ پانی
 نہیں بلکہ آگ ہے، افلاطون کے ہم عصر دیمقراطیس نے ذراتی مادیت کی بنا ڈالی کہ کائنات
 و حیات کی حقیقت مادہ ہے جس کے اندر لامتناہی اجزائے لایتجزی ہیں انھیں اجزا کی
 بدلتی ہوئی ترکیبوں سے چیزیں بنتی اور بگڑتی ہیں تمام کون و فساد مادی ذرات ہی سے
 پیدا ہوتا ہے۔ یہ نظریہ مادی وحدت وجود ہے جس کا تعلق نہ عقل کی وحدت سے
 ہے اور نہ نفس یا خدا کی وحدت سے۔

اسلامی تصوف میں جو نظریہ وحدت وجود ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ خدا
 کے سوا اور کسی چیز کا وجود نہیں ہمہ اوست جو کچھ ہے وہ خدا ہی کی ذات کا ظہر ہے۔
 ہستی ایک ہی ہے۔ تمام مختلف ہستیوں میں ہستی مشترک ہے اور وہ ہستی خدا ہے۔ ایک
 فارسی متصوف شاعر کے دو اشعار کا مضمون یاد رہ گیا ہے وہ کہتا ہے کہ اے خدا تو مجھے
 دھمکی دیتا ہے کہ میں تجھے دوزخ میں ڈال دوں گا مجھے یہ بتا کہ دوزخ کا وجود ہے کہ
 نہیں اگر اس کا وجود حقیقی ہے تو وہ تیرے بغیر نہیں ہو سکتا لیکن جہاں تو ہے اسے
 دوزخ کیسے کہہ سکتے ہیں۔ اگر تو دہاں نہیں ہے تو دوزخ معدوم ہے۔

مسلمانوں میں جب وجود کی وحدت کی بحث شروع ہوئی تو بعض سو فیوں نے اپنا
 کلمہ بھی عام مسلمانوں سے الگ کر لیا۔ مسلمان کہتا تھا لا الہ الا اللہ بعض سو فی کہنے
 لگے۔ لا موجود الا اللہ۔ لا مؤثر فی الوجود الا اللہ۔ اللہ کے سوا کچھ موجود نہیں اور
 ہر وجود میں جو مؤثر حقیقت ہے وہ خدا ہی ہے۔ اسلامی توحید کی تعلیم یہ تھی کہ خدا کے
 سوا اور کوئی معبود نہیں اب ایسے لوگ آگے جو کہنے لگے کہ خدائے سوا اور کوئی موجود ہی
 نہیں۔ جب خدا کے سوا اور کوئی موجود نہیں تو عابد اور معبود کا فرق بھی مٹ جائیگا اور
 پستش کی حقیقت کچھ نہ رہے گی۔ چنانچہ غالب جو متصوف شاعر اس وحدت وجود کا شہادت
 سے قائل اسے نہایت بے مالک سے کہ اٹھتا ہے۔

اے زہیم غیر غوغا درجہاں انداختہ گفتہ خود جسے وجود درگماں انداختہ
 دیدہ بیرون دروں از خویشتن پڑا سگھی پردہ رسم پرستش درمیاں انداختہ
 خدا نے اپنے سے علاوہ دوسروں کے موجود ہونے کا وہم پیدا کر کے خواہ مخواہ دنیا میں
 ایک ہنگامہ مچا دیا ہے حرف کن کہہ کر اور موجودات کو ہستی کا اندازے کر خود اپنی ہستی کو گماں
 میں مبتلا کر دیا ہے آنکھوں کے اندر بھی آپ اور باہر بھی آپ دیکھنے والا بھی خود اور دکھائی
 دینے والا بھی خود اپنی ہی دونو حیثیتوں کے درمیان رسم پرستش کا ایک وہمی پردہ لٹکا دیا
 ہے لیکن خود غالب کو اپنا یہ نظریہ طمٹن نہ کر سکا وہ جبریت میں ڈوب کر پوچھنے لگتا ہے :
 جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے
 سبزہ و گل کہاں سے آئے ہیں اب کیا چیز ہے ہوا کیا ہے
 یہ پری چہرہ لوگ کیسے ہیں عشوہ و غمزہ و ادا کیا ہے
 اور جگہ کہتا ہے کہ :

ہاں کھائی موت فریب ہستی ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے
 ہر چند ہر ایک شے میں تو ہے پر تجھ نہی تو کوئی شے نہیں ہے
 مشکل حکایت تہمت کہ ہر ذرہ میں اوست لیکن نمی تو اں کہ اشارت با و کنند
 صاحب مفتاح العلوم مولوی محمد نذیر صاحب فرماتے ہیں کہ :-

”صدت الوجود کے قائل صوفیہ کہتے ہیں کہ وجود مطلق ایک ہی ہے جو وجوب و امکان
 قدیم و حادث مجرد و جسمانی مومن و کافر ظاہر و مخفی و غیرہ مختلف مظاہر میں ظاہر ہے لیکن
 ہر مظاہر کا حکم جدا ہے اور مظاہر کے احکام میں فرق قائم کرنا ضروری ہے چنانچہ مومن کیلئے
 نجات کا حکم ہے اور کافر کے لئے قتل و قید کا حکم ہے۔“

مصر مرتبہ از وجود حکمے دارد گر فرق مراتب نکسی نہ ندیقی

اس کے بعد قتادے عزیزی میں سے شاہ عبدالعزیز کی یہ عبارت نقل کی ہے :

”اَوَّلُ مَعْنَى اِسْ كَلِمَةِ بَايْدُ فِهْمِيْدُ بَايْدُ حَقِيْقَتِ حَالِ بَايْدُ شَيْئًا كَمَا وَجُوْدُ حَقِيْقَتِيْ بِمَعْنَى مَا بَالِ الْمَوْجُوْدِيَّةِ
 نَبَعْنِيْ مُصْدَرِيْ اَعْتِبَارِيْ يَكُ چيز است کہ در واجب واجب در ممکن ممکن و در جوہر جوہر و

در عرض عرض است۔ و این اختلافات موجب اختلافات در ذات نمی شوند مثل شعلہ آفتاب کہ بر پاک و ناپاک می افتد و فی ذاتہ پاک است ناپاک نمی شود۔ و این مسئلہ فی نفسہ حق است و بیچگونہ خلاف شرع نیست۔ زیرا کہ ہر مرتبہ از مراتب این وجود حقیقی حکمے جدا گانہ دارد و شرع شریف بیان حکم ہر مرتبہ مے کند بعضے را لادری و بعضے را مضل و بعضے را واجب الاطاعت و بعضے را واجب العصیان و بعضے را حلال و بعضے را حرام و بعضے را پاک و بعضے را ناپاک مے فرماید، مردم کوتاہ بین مانند کہ این ہمہ اختلافات ذات است۔ حاشا و کلا این ہمہ اختلافات شیون و اعتبارات است مانند آنکہ در معرکہ جنگ غیر از جسم نمودار نمی باشد اگر قاتل است جسم است اگر مقتول است جسم است و علی هذا القیاس را کہ مرکوب غالب مغلوب و در قرآن مجید چند جا اشارہ باین مسئلہ واقع شدہ صریح ترین آیات بر این مسئلہ این است: **وَهُمْ** **أَيُّتِنَا** **فِي** **الْأَفَاقِ** **وَفِي** **أَنفُسِهِمْ** **مَتَى** **يَتَبَيَّنُ** **لَهُمْ** **أَنَّهُ** **الْحَقُّ** **أَوَّلَمْ** **يَكْفُرْ** **بِرَبِّكَ** **أَنَّهُ** **عَلَى** **كُلِّ** **شَيْءٍ** **شَهِيدٌ**۔ **أَلَا** **أَنَّهُمْ** **فِي** **مَرِيقَةٍ** **مِّنْ** **لِّذَآءِ** **رَبِّهِمْ**۔ **أَلَا** **أَنَّهُ** **بِكُلِّ** **شَيْءٍ** **مَّحِيطٌ** **وَنُزَّارِيَهُ** **هُوَ** **الْأَوَّلُ** **وَالْآخِرُ** **وَالظَّاهِرُ** **وَالْبَاطِنُ**۔

قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی اپنے رسالہ وحدت الوجود میں فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نمود اپنے وجود میں اور اپنے توابع کے وجود میں غیر کا محتاج نہیں بلکہ اس کی ذات ہی اس کے وجود کی مقتضی ہے اور اس کی ذات ہی اپنے ارادے کے موافق ممکنات کے وجود کا تقاضا کرتی ہے۔ ممکن کا مابہ الوجودیت کیا ہے؟ اس کے وجود سے ارادہ الہی کا تعلق ہے اور یہ ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ایک صفت ہے اور اس ارادہ کا تعلق نہ اس اللہ تعالیٰ کی ذات کا مقتضی ہے کوئی دوسری چیز درمیان میں واسطہ نہیں ہے پس ممکنات کا مابہ الوجودیت ذات حق کے سوا اور کچھ نہیں اب ذات حق تعالیٰ کو وجود الہی مابہ الوجودیت کہنا بالکل حق اور صواب ہے اور اس کا تمام اشارہ پر حاظر جو قرآن کریم سے ثابت ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ تمام اشیاء کا مابہ الوجودیت وہی اللہ تعالیٰ ہے اور اس کو وجود مطلق لا بشرہ لہی شیء اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کی ذات جس طرح اپنے وجود کی مقتضی ہے اسی طرح اپنی تمام صفات کمال مثلاً سمع حیات بصر علم قدرت اودت اور کلام کے وجود

کی بھی مقتضی ہے اسی لئے اس کی ذات کو واجب بالذات کہتے ہیں اور اس کی صفات کو جو اہل اسلام کے نزدیک ذات پرہ اندہ ہیں واجب بالغیر کہتے ہیں۔

مولانا روم واجب ممکن کی بحثوں میں نہیں آئے تھے ذات الہی کا عالم انفس و آفاق سے کس قسم کا تعلق ہے اس کے متعلق عارفانہ رومی کا آخری فتویٰ یہ ہے کہ یہ تعلق محسوسات اور معقولات کے احاطے میں نہیں آ سکتا۔ جب اس تعلق کو منطق کے وسیلے سے سمجھنے کی کوشش کی جائیگی تو بیچ میں بیچ پڑے چلے جائینگے۔

وہ عقل جہت بیچ در بیچ نیست یہ عاشقاں جہت خالی بیچ نیست
اسی لئے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خدا کی ذات کے متعلق استدلالی گورکھ صنایع میں ابھرنے سے منع فرمایا ہے، حدیث شریف میں ہے کہ شیطان تم کو اس دوسو سے میں ڈالیکا کہ بتاؤ کہ عالم کو کس نے پیدا کیا؟ تم کہو گے کہ خدا نے پھر پوچھے گا کہ خدا کو کس نے پیدا کیا؟ تو تم چکر میں آ جاؤ گے یعنی اگر عالم کے لئے خدا کا ماننا ضروری سمجھت ہو کیونکہ عالم خود عدم سے وجود میں نہیں آ سکتا تھا تو یہی استدلال خدا پر لگاؤ گے کہ وہ بھی خود بخود کیسے ہو گیا اگر خدا خود بخود ہو سکتا ہے تو عالم ہی کو قائم بالذات کیوں نہ سمجھ لیں اس سے آگے بڑھنے کی کیا ضرورت ہے دیکھا لیکہ اس سے آگے قدم اٹھانے سے مسئلہ جوں کا توں رہتا ہے اور حل نہیں ہوتا۔

اکثر صوفیہ اور علما اس مسئلے سے دست درگیاں ہوئے ہیں جو کچھ انھوں نے بیان کیا ہے اس کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی بات جہاں تھی وہیں یہ تمام جنگ فقط الفاظ کا ہیر پھیر اور اصطلاحات کی آویرش معلوم ہوتی ہے جناب احمد حسن کانپوریؒ اور شیخ ولی محمدؒ سے کچھ عبارتوں کے اقتباسات اس غرض سے نقل کئے جاتے ہیں کہ قارئین کو اندازہ ہو جائے کہ عقل استدلالی نے اس گتھی کو سلجھانے کی بجائے کس قدر راوڑ بچھا دیا ہے احمد حسن صاحب فرماتے ہیں کہ:

”حکما کے نزدیک عالم قدیم زمانی ہے جس سے پہلے کوئی عدم خارجی نہیں یعنی بات نہیں کہ عالم کسی وقت خارج میں موجود نہیں تھا پھر موجود ہو گیا ہاں اگر عالم کیلئے

حدوث ہے تو حدوث ذاتی ہے جس سے ان کا مطلب یہ ہے کہ عالم سے پہلے عدم مرتبہ ذات عقل میں ہے نہ کہ خارج اور واقع میں اور عالم کا ذات واجب کی طرف محتاج اور اس سے موخر ہونا لحاظ عقل میں ہے جیسے ہاتھ اور قلم کی حرکت کہ قلم کی حرکت اپنے وجود میں حرکت دست کی محتاج ہے وہ لحاظ عقل میں اس سے متاخر بھی ہے نہ کہ بحسب زمان متاخر کیونکہ بحسب زمان وہ اس سے مقدارن ہے۔

متکلمین کہتے ہیں کہ عالم حادث بحادث زمانی ہے یعنی ایک وقت ایسا تھا کہ یہ عالم موجود نہ تھا پھر پیدا ہوا۔

صوفیہ محققین کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے لیکن حدوث زمانی سے نہیں جسے کہ متکلمین کا زعم ہے اور نہ حدوث ذاتی کے ساتھ جو حکما کا خیال ہے بلکہ ان دونوں کے ماورائے ایک ایسے حدوث کے ساتھ جو واقعی اور نفس الامری ہے یعنی عالم اپنی ذات کے لحاظ سے خارج میں معدوم ہے مگر فیض حق اور قابلیت اعیان کے ساتھ موجود ہے جیسے اشکال والوان اپنی ذات کے لحاظ سے تاریک ہیں اور ان کی نمائش نور آفتاب کے فیض اور نور چشم کے قبول کے ساتھ ہوتی ہے۔ اگر ان میں سے ایک نور مفقود ہو تو وہ اشکال اور وان اسی طرح تیرہ و نابود ہو جاتے ہیں۔

چونکہ افانہ حق اور قابلیت اعیان دائمی ہے پس عالم بحسب زمان قدیم ہوا لیکن جب ذات عالم پر نظر کریں تو اشیاء کا وجود عدم کے بعد ہوا بلکہ اشیاء ہر آن میں حادث ہوتی ہیں۔

صاحب مفتاح العلوم فرماتے ہیں رد فتر اول جلد تیسرے صفحہ ۱۴۸ "واضح ہو کہ اگر عالم کو قدیم مانا جائے تو اس پر لازم آتا ہے کہ اس کی صورت موجودہ اور حیثیت غائباتی وابدی ہو جو قیامت و حشر کے عقیدہ سے معارض ہے، لہذا محققین صوفیہ کے مسلک پر یہ شبہ عارض ہو سکتا ہے کہ وہ کسی حد تک فلما کے مذہب کے مشابہ ہے جو حشر و نشر کے منکر ہیں لیکن صوفیہ قدیم عالم کے قائل ہیں اور ان کے کلام سے کہیں نہایت اور کہیں نہایت یہ صحت غیوم ہوتا ہے کہ وہ موجودہ عالم کے دوام کے معتقد ہیں اور اس

قسم کے اشعار کا استشہاد ان کے اس عقیدے پر روشنی ڈالتا ہے۔

مائے بمانگ چنگ نہ امروزے خوریم بس دُور شد کہ گنبدِ چرخِ ایں صدا شنید

ماجرائے من و مشوقِ مرا پایا نیست اُس چہ آغازِ نداد و پذیرد انجام

فرماتے ہیں کہ یہ خیال بظاہر تعلیمات شرع کے ساتھ اجنبیت رکھتا ہے۔ قرآن مجید کی

بہت سی آیات ظاہر المعنی بصورتِ جہوری پکار رہی ہیں کہ دنیا کی یہ موجودہ حالت استمراراً

قائم نہیں رہیگی بلکہ اس میں ایک تغیر عظیم آنے والا ہے۔ تاہم لازم ہے کہ ہم صوفیہ علیہ کے

متعلق کسی بدگمانی کو اپنے دل میں راہ نہ پائے دیں خصوصاً جب ہم یقین رکھتے ہیں کہ یہ لوگ

سوا دِ اسلام کی ایک برگزیدہ جماعت ہیں۔ پھر اس برگزیدہ گروہ کی بابت یہ ارشاد ہے کہ

ان کو کشف و ذوق سے حدوث و قدم کا باہمی رابطہ معلوم ہو گیا ہے جس کی بدولت وہ :-

’در عین قدم حدوث و فنا را قائل اند و با وجودِ حدوث بقدم مائل‘

یعنی قدم و حدوث کا معاملہ اور وجود کی ان دو حیثیتوں کا باہمی رابطہ منطق سے نہیں

بلکہ کشف و وجدان سے حل ہوتا ہے۔ دوام وجود بھی درست ہے اور قیامت و حشر

بھی یقینی ہے :

مسئلہ قیامت و حشر بس غاص است و با ظہار و بیان اُس شخصیت

و لا بتفصیل گفتہ می شد۔

اسرارِ ازل را نہ تو دانی و نہ من ایں حرفِ معنی نہ تو خوانی و نہ من

ہست از پس پردہ گفتگوئے من تو گریہ بر آفتد نہ تو مانی و نہ من

خرم جو یاں درے را می پرستند فقیہاں دفترے را می پرستند

برا مغلن پردہ تا معلوم گردو کہ یا راں دیگے را می پرستند

آنانکہ حسنِ روئے تو تفسیر می کنند خوابِ ندیدہ را ہمہ تعبیر می کنند

ہمہ اوست یا وحدت و ہود کا مسئلہ تصوف کا اصول موضوعہ بن گیا لیکن اس کی تعبیر

اس قدر نازک ہے کہ ذرا سا بھی انحراف ہو تو اس کے ڈانڈے اتحاد سے مل جاتے ہیں

مغرب کا ایک مشہور مفکر شوہر بار کہتا ہے کہ وحدت وجود کا نظریہ الحاد کی شاعری

ہے اور امریکہ کا فلسفی ویٹیم چیمز کہتا ہے کہ وحدت وجود اخلاقی تعطیل ہے یعنی ذات واحد کے لازمی مظاہر ہونے کی وجہ سے خیر و شر کا باہمی امتیاز محض اعتباری رہ جاتا ہے اور باوجود اس تنبیہ کے کہ 'گہ فرق مراتب نہ کنی نہ ندیقی' تمام مراتب ایک ہی وجود مطلق میں ضم ہو جاتے ہیں۔ مثلاً سخابی کی یہ رباعی لیجئے :

عالم بخروش لا الہ الاہوست غافل بگماں کہ دشمن است او یا دوست
دیر یا بوجہ خویش موبے دارد خس پندارد کہ اس کشاکش یا دوست

تمام عالم میں ایک وحدت مطلقہ کا دریا موجزن ہے اس میں کسی کی دشمنی یا دوستی کا سوال نہیں کسی چیز کو خیر اور کسی کو شر سمجھنا اور ایک کا دوسرے سے برسر پیکار ہونا محض دھوکا ہے۔ نفس کی اندرونی پیکار یا نفس کی طبعی عالم اور ماحول سے کشاکش غیر اصلی ہے :

گفتم از وحدت و کثرت سخن کوئی بہ مرز گفت مہرج و کف و گزداب ہمانا دریاست
اصل شہود و شہاد و مشہود ایک ہیں جہاں بوں پھر شاہد ہے کس حساب میں
ہے مثل نمودِ صورت پر وجود بحر یاں کیا دھڑا ہے قطرہ و موج و جباب
وحدت مطلقہ کا ایک لامتناہی رشتہ ہے جس میں گہیں پڑ جانے سے کثرت کا دھوکا
ہوتا ہے جس گڑھ کو بھی کھول کے دیکھو اس میں رشتے کے سوا اور کچھ نہ ملے گا عالم
یا اشیا کا خدا سے الگ معلوم ہونا اسی قسم کا فریب ادراک ہے ۔

چونکہ وحدت وجود کا نظریہ اپنے نتائج میں قرآنی توحید سے جا بجا ملکر آتا ہوا معلوم ہوتا ہے اس لئے مسلمان صوفیہ اور حکما کا ایک گروہ توحید وجودی کی بجائے توحید شہودی کا قابل ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ عالم خدا کے صفات کا مظہر ہے مصدر کی وحدت کا پر تو مظہر یہ بھی ہے۔ وجود موجودات کا بھی ہے اور خدا کا بھی۔ لیکن جن معنوں میں خدا موجود ہے ان معنوں میں موجودات موجود نہیں۔ خدا اور مخلوقات کی باہمی نسبت کسی جسم اور اس کے سایہ کی نسبت ہے۔ سائے کا بھی وجود ہے لیکن جسم کے وجود کے مقابلے میں سائے کا وجود اپنی ذات کے لئے جسم کا

محتاج ہے۔ تمام ممکنات و حوادث، ہستی مطلق کے اظلال و پرتو ہیں۔ خدا کی ہستی کے مقابلے میں تمام اشیاء کی ہستی ہیچ اور کالعدم ہے۔ جب انسانی روح میں وحدت کا عرفان کاشفِ حقیقت ہوتا ہے تو پھر یہ کیفیت ہوتی ہے کہ جدِ صمد دیکھتا ہوں اور صمد تو ہی تو ہے۔ اینکاتو لو وجوہکم فثم وجهُ اللہ۔ شیخ اکبرؒ اور بہت سے اکابرِ صوفیہ وحدتِ وجود کے قائل ہیں لیکن ان کے ہم مرتبہ دیگر صوفیہ جن میں مجدد الف ثانیؒ بھی شامل ہیں وحدتِ شہود کو درست سمجھتے ہیں۔ وحدتِ شہود کے قائلین میں سے سب سے زیادہ مؤثر دلائل اور مثالیں شیخ سعدیؒ کے کلام میں ملتی ہیں۔

مولانا شبلیؒ جو نہ صوفی ہیں اور نہ حکیم مولانا رومؒ کے نظریات پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”وحدتِ وجود اور وحدتِ شہود میں فرق یہ ہے کہ وحدتِ وجود کے لحاظ سے ہر چیز کو خدا کہہ سکتے ہیں جس طرح جناب اور موج کو بھی بانی کہہ سکتے ہیں لیکن وحدتِ شہود میں یہ اطلاق جائز نہیں کیونکہ انسان کے سائے کو انسان نہیں کہہ سکتے وحدتِ وجود کا مسئلہ نظامِ غلط معلوم ہوتا ہے اور اہل ظاہر کے نزدیک تو اس کے قائل کا وہی صمد ہے جو تصور کو دار پر ملا تھا لیکن حقیقت یہ ہے کہ وحدتِ وجود کے بغیر چارہ نہیں کسی قدر منطقی بحث کے بعد مولانا شبلیؒ فرماتے ہیں کہ صحیح عقیدہ ہی معلوم ہوتا ہے کہ عالمِ قدیم ہے لیکن وہ ذاتِ باری سے علیحدہ نہیں بلکہ ذاتِ باری ہی کے مظاہر کا نام عالم ہے حضراتِ صوفیہ کا یہی مذہب ہے اور اس پر کوئی اعتراض لازم نہیں آتا کیونکہ تمام مشکلات کی بنیاد اس پر ہے کہ عالم اور اس کا خالق دو جدا گانہ چیزیں اور ایک دوسرے کی علت و معلول ہیں۔ آگے چل کر یہ فتوے دیتے ہیں کہ فلسفہ کی رو سے تو صوفیہ کے مذہب کے بغیر چارہ نہیں البتہ یہ شبہ ہوتا ہے کہ شریعت اور نصوصِ قرآنی اس کے خلاف ہیں لیکن یہ شبہ بھی صحیح نہیں قرآن مجید میں بہ کثرت اس قسم کی آیتیں موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ظاہر و باطن اول و آخر جو کچھ ہے خدا ہی ہے۔ هو الاول هو الآخر هو الظاهر هو الباطن۔“

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا رومؒ کی نسبت کیا فیصلہ کیا جائے کہ ان کا

شمار وحدت وجود کے قائلین میں ہے یا وحدت شہود کو تسلیم کرنے والوں میں۔ تمام مثنوی کے پڑھنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مولانا پر کسی قسم کا لیبیل لگانا مشکل ہے اور زبردستی ایسا کرنا ان کے ساتھ نا انصافی ہے۔ ان کی کیفیت وہی ہے جو اپنی ایک غزل کے مطلع میں بیان کی ہے کہ:

چہ تدبیر اے مسلماناں کہ من خود را نمی دانم۔

جو شخص یہ کہے کہ میں بہتر فرقوں سے متفق ہوں اس کی نسبت کون کہہ سکتا ہے کہ وہ وجودی ہے یا شہودی، جبری ہے یا قدری۔ ہر فرقہ والوں نے مولانا کے اشعار سے استشہاد کیا ہے اور یہی بات ہے کہ ہر فرقے نے قرآن کریم کی آیات سے استشہاد کیا ہے وجودی اور شہودی دونوں گروہوں کو مولانا کے اشعار سے مدد مل سکتی ہے سینکڑوں اشعار ایسے ہیں کہ مولانا کو ان کی وجہ سے وجودی کہہ سکتے ہیں:

می شناسد ہر کہ اورا منظر است کاین فعالیں ہری ہم آں ہر است

یا جملہ معشوق است و عاشق پردہ

کہیں کہیں صاف صاف کہتے ہیں کہ فقط ذات واحد ہی موجود ہے اور تعدد یا کثرت اعتباری ہے:

جز خیالات عدد اندیش نیست

گو ہر دما، بیش غیر موج نیست

لیک با احوال چہ گویم بیج بیج

دو ہی بیند چو مرد احوال بود

لازم آید مشہر کانہ دم زردان

ورنہ اول آخر آخر اول است

ان فضل اللہ غنیم باطل

گر ہزاراں اندیک کس بیش نیست

بحر وحدت جفت زوج نیست

نیست اندک بحر شرک بیج بیج

اصل بیند دیدہ چوں اکمل بود

چونکہ جفت احوال نیم اے شمن

ایں دوئی اوصاف دیدہ احوال است

کل شئی ما خلا اللہ باطل

اگر لامتناہی کثرت بھی ہو تو اس کے اندر وجود حقیقی ایک ہی ہے۔ محسوسات اور زمان و مکان کے عالم میں خیالات تعدد اور کثرت کی طرف جاتے ہیں لیکن اس قسم کا اور کایا

ہی ہے جیسے کہ بھینگے شخص کی بینائی جس کو ایک چیز دیکھنا آتی ہے۔ انسان کی اس حشمت
احول نے اس کو مشرک بنا دیا ہے اگر بصیرت کامل ہو تو اس کو اول و آخر ایک ہی
دکھائی دیں۔

وحدت وجود کے مسئلے میں انسان فقط قدیم و حادث اور خالق و مخلوق کے
باہمی تعلق ہی پر تکیہ و تکیہ نہیں کھاتا، بلکہ خیر و شر جزا و سزا اور جبر و اختیار کے متعلق بھی
طرح طرح کی الجھنیں پیدا ہوتی ہیں۔ خدا ہستی مطلق بھی ہے اور نہ ہستی مطلق بھی لیکن قرآن مجید
کہتا ہے کہ خیر و شر دونوں کا خالق خدا ہی ہے۔ دوسری طرف اگر مشیت مطلقہ فقط ایک
واحد مشیت ہے جس کے بغیر کوئی پتا نہیں ملتا اور انسان کچھ نہیں چاہ سکتا جب تک کہ
خدا نہ چاہے تو انسانی اختیار معدوم ہو جاتا ہے جس پر تمام اخلاق تمام شریعت اور امر و
نہی کی عمارت قائم ہے۔ مولانا کے لال بڑی وضاحت کے ساتھ خیر و شر کا بین امتیاز
بھی ہے اور جزا و سزا کے لطیف حقائق بھی ہیں وحدت وجود کے قائلوں کے متعلق یہ کہا
جاتا ہے کہ ان کو از روئے منطق جبری ہونا چاہیئے چنانچہ گلشن راز کا مصنف محمود شبستری
جو وحدت وجود کی طرف مائل معلوم ہوتا ہے، کسی ضعیف حدیث کے حوالے سے کہتا ہے
ہر آں کس را کہ مذہب غیر جبر است نبی فرمود کو مانند گبر است

لیکن مولانا بڑی شدت سے اختیار کے قائل ہیں اور جبر کی تعلیم کے مخالف ہیں۔ انسان کا
اختیار اس کے وجود ہی سے سرزد ہوتا ہے۔ جب وہ شر کو اختیار کرتا ہے تو وہ خدا کی
مشیت کے خلاف عمل کرتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ انسان کے اندر وجود کا وہ پہلو
بھی حقیقی ہے جو خدا کی مشیت کے مطابق نہیں انسان کا اخلاقی شرعاً عدم سے تو سرزد
نہیں ہوتا۔ یہ صحیح ہے کہ انسان کو یہ اختیار خدا کی طرف سے ملا ہے لیکن یہ نہیں کہہ
سکتے کہ اس اختیار کا مذموم استعمال وجود مطلق کی غیر منقسم مشیت کا مظہر ہے۔ پورے
وثوق کے ساتھ اخلاقی زندگی میں اختیار کا قائل ان معنوں میں وحدت وجود کا قائل نہیں
ہو سکتا کہ ہر نوعیت کا وجود وجود الہی اور وجود واحد ہے۔

ماہیت وجود کی بحث ایک قدیم فلسفیانہ بحث ہے یونانی فلسفے کے ابتداء ہی میں یہ مسئلہ چھڑ گیا

تھا کہ مستی مطلق کی ماہیت کیا ہے اور وجودِ قدیم کا وجودِ حادث سے کیا تعلق ہے یا ہستی مطلق اور اس کے مظاہر کا باہمی رابطہ کس انداز کا ہے۔ اسی ضمن میں جوہر اور اعراض کی بحث نکلی۔ جوہر وہ ہے جو قائم بالذات ہے اور اعراض وہ ہیں جن کا وجود ذیلی ہے یعنی جوہر ان اعراض کا محل ہے اور اس محل کے بغیر اعراض قائم بالذات نہیں رہ سکتے۔ اسی بحث کی ایک شق ثبات اور تغیر کا مسئلہ ہے عالم ہر لمحہ تغیر ہے کہیں سکون و ثبات نہیں۔

سکون حمال ہے قدرت کے کارخانے میں ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں (اقبال) لیکن یہ تغیرات جس ہستی میں واقع ہوتے ہیں کیا وہ خود بھی تغیر ہے اگر وہ خود متغیر اور متاثر نہیں ہوتی تو تغیر کس چیز میں ہوتا ہے۔ دینی اصطلاح میں تو اس وقت موجود نہ تھیں لیکن ذہنی مسئلہ است میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ وجودِ الٰہی کا کماکان اور کل یوم ہونی شان میں باہمی نسبت کس قسم کی ہے یہ بحث فلسفے میں ابھی تک جاری ہے اور جب تک فلسفیانہ تفکر عقلی زندگی کا ایک عنصر ہے گا تب تک یہ بحث جاری رہیگی۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ بحثیں دین کی بحثیں نہیں ہیں اور ان کا کوئی تشفی بخش عقلی حل بھی نہیں ہے۔

حدیث از مطرب نے گود را ز دہر کمتر جو کہ کس ناشود و نکشاید حکمت اس معمار را عارف رومی نے مثنوی میں بابا جان لایخل مسائل پر عقلی بحثیں بھی کی ہیں اور ان کے ضمن میں عمیق حکیمانہ نکات بھی بیان کئے ہیں لیکن مولانا کا اسل سسلک یہ ہے کہ عقلی بحث ایک حد تک رہنمائی کر سکتی ہے لیکن زندگی کے انتہائی مسائل میں عقل سے بالاتر وسائل انکشافِ حقیقت موجود ہیں وہ فرماتے ہیں کہ موجودات میں جو مختلف مراتب و مظاہر ہیں ان کا باہمی ربط بھی ادراک اور بیان میں نہیں آ سکتا۔ ہستی مطلق اور اس کے مظاہر کا تعلق تو ادب بھی عقل و ذہن سے مستبعد ہے شروع مثنوی ہی میں فرماتے ہیں کہ:-

تن زبان و جان ز تن مستور نیست لیک کس را دید جان مستور نیست

جان و تن کا رابطہ کس قدر قریبی اور نمایاں حقیقت ہے لیکن جان و کسائی نہیں آتی کیونکہ چشم و گوش را آن نور نیست۔ جان و تن کا رابطہ یا نفس بدن کا رشتہ فلسفہ اور نفسیات کا معرکہ الامراسکہ ہے۔ جب یہی مسئلہ عقل کی گرفت میں نہیں آتا تو یہ بات کہاں سے سمجھ میں آئیگی کہ جان و جان کا تعلق جان سے کیسا ہے یا روح و الارواح کا تعلق اندر نفس و

سے کس قسم کا ہے۔ خدا اور موجودات کا رشتہ مولانا بھی مقصود شعرا کی طرح مثالوں سے واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ دریا اور موج و جاب و طای کی مثال دیتے ہیں کبھی آفتاب اور اس کی شعاعوں اور اس کے سائے کی تشبیہ استعمال کرتے ہیں کبھی ان عام مثالوں سے بٹ کر لطیف تر تشبیہات سے کام لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عالم الوہیت عالم معنی ہے اور موجودات و مظاہر کا تعلق عالم معنی سے اسی قسم کا ہے جس قسم کا تعلق لفظ اور معنی میں پایا جاتا ہے الفاظ ظاہر ہوتے ہیں اور معنی یہاں الفاظ متعدد ہوتے ہیں اور معنی ایک۔ لیکن اکثر استدلالات اور تشبیہات کو استعمال کرنے کے بعد فوراً یہ کہہ کر قلم توڑ دیتے ہیں کہ خاک بر فرق و سر تمثیل من

عقل و شریعت چو خرد و رکن نجف — شرح عشق و عاشقی ہم عشق گفت
ایسی باتوں میں عقل کی کوشش تشریح بس اسی قسم کی ہے کہ گدھا دلدل میں منہ سنس گیا ہے
جس قدر زور لگائے گا اسی قدر دھنستا جائیگا۔

فرماتے ہیں کہ ہاں بدن کے ساتھ پیوستہ ہے لیکن ان کا رابطہ ماورائے اوراک ہے۔ قلب یعنی گوشت کے ٹوٹنے میں نور دل آنکھ میں نور بصارت مغز میں عقل ان وجودوں میں ایسا تفاوت ہے کہ ایک کو دوسرے سے کچھ موافقت اور مماثلت معلوم نہیں ہوتی۔ عقل علت و معلول کے رشتے تلاش کرنے کی مادی ہے لیکن مغز اندر عقل میں علت و معلول کا رشتہ کس طرح قائم ہو سکتا ہے۔ مغز مادی چیز ہے اور عقل غیر مادی۔ مغز مرکب ہے اور عقل بسیط، مغز مکان کے اندر ہے اور ابعاد و شلثہ رکھتا ہے عقل کی کوئی مکانی سمت نہیں یعنی عقل لامکانی ہے علت و معلول کا چون و چرا ایک ہی قسم کے موالید و مظاہر میں ہو سکتا ہے لیکن جب دو مظاہر کی نوعیت میں بنیادی تفاوت ہو تو ان کو علت و معلول کے رشتے میں منسلک نہیں کر سکتے۔ خدا کا رشتہ موجودات کے ساتھ اس سے زیادہ قریبی اور زیادہ گہرا ہے جو بصارت کا آنکھ سے یا غش کا مغز سے نہن اقرب الیہ من حبل الودید۔ شہرگ کا تعلق انسان کی جان سے بہت قریبی ہے لیکن قرآن کریم کہتا ہے کہ خدا کا قریب تر انسان سے اس سے کہیں زیادہ

جب بدن سے جان کا قُرب بے کیف و کم ہے تو خدا یعنی مطلق کا تعلق موجودات سے اور بھی زیادہ چھلن و چرہ سے ماورائے ہوگا۔ اقرب سے اقرب اور ابعد سے ابعد لیکن یہ قُرب و بعد مکانی اصطلاحیں ہیں اور مکانیت کیفیات و جہات میں بعض ایک جزئی اور اعتباری اور اضافی کیفیت ہے اس لحاظ سے یہ نادر تفکر حیات و وجود کی ماہیت کو سمجھنے سے عاری ہے :

انسانی بے تکلیف و بے قیاس ہست سب الناس را با جانِ ناس
ان تعلقات میں قانون تغلیل کام نہیں آتا ۔

اِس تعلقہا نہ بے کیف است و چوں عقل کا در دانش چونی نہ بوں
چھلن و چرہ والی دانش کا ان ادراک کے حقائق میں بُرا حال ہوتا ہے۔ عالم طبیعی میں مادہ اور حرکت دو اساسی حقائق شمار ہوتے ہیں لیکن مادے میں جو حرکت ہے وہ غیر مادی ہے مولانا پوچھتے ہیں کہ تیری انگلیوں میں جو حرکت ہوتی ہے بتا کہ کیا وہ حرکت مکانی ہے۔ اس کا منظر یعنی انگلیوں کا نقل مکان ایک مکانی منظر ہے لیکن حرکت خود اپنی ماہیت میں مکانی نہیں ۔

نیست آن جنبش کہ در اصبع تراست پیش اصبع یا پیش یا چپے راست
عقل کا بھی یہی حال ہے۔ دماغ تو مکان میں ہے لیکن عقل مکان میں نہیں ۔

قرب بے چوں است عقلت را بنو نیست از پیش و پس و عقل و علو
مولانا نے باجائز و بیانیہ بیان کیا ہے کہ ماہیت وجود کی تمام بحثوں میں عقلی و فلسفی اسی لئے بھٹک جاتی ہے کہ تمام ردابط کو مکانیت کے زاویہ نگاہ سے سمجھنے کی کوشش کرتی ہے۔ زمان کی ماہیت مکان سے بالکل الگ ہے لیکن عین سبب زمان کو جس قیاس کوئی ہے تو مکان پر قیاس کرتی ہے۔ حالانکہ وقت اور بعد مکانی میں کوئی مماثلت نہیں اقبال بھی اس کے شاکہ ہیں کہ وقت و مثل خطے پنداشتہ ۔ مولانا کہتے ہیں کہ خود قیاس وجود کے اندر بھی جو مکان میں ہے طرح طرح کے ذریعہ مکانی ردابط موجود ہیں تو اس کی ماہیت تو ان سے بھی ورار ورا ہے۔ اُن کے وجود کا ذریعہ موجودات سے یا وحدت

کا کثرت سے کیا رابطہ ہے یہ تعلق طبعیاتی علت و معلول یا ضیائی قریب و بعد سے واضح نہیں ہو سکتا خالق مخلوق سے بے تعلق نہیں ہے لیکن تعلق عام علت و معلول کا رابطہ نہیں ہے بے تعلق نیست مخلوق سے نہ اور اس تعلق ہست بے چوں کے غمو انسان کا قیاس مکانی فصل و وصل کے بغیر نہیں چلتا اور خدا و مخلوق کے واسطے میں مکانی فصل و وصل کا قصہ ہی نہیں :

زانکہ فصل و وصل ہو دو دریاں غیر فصل و وصل نیندیشد گمان
دہر چند ہو مشاہدہ حق کی گفتگو بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر (غالب)

مولانا فرماتے ہیں کہ تعدد اور کثرت اور زمان و مکان کا عالم عالم خلق ہے مہستی جب ظہور پذیر ہوتی ہے تو عالم خلق کے سانچوں میں ڈھل جاتی ہے فصل مکانی اشیاء میں تعدد پیدا کرتا ہے لیکن عالم امر یعنی روحانی عالم میں مکانیت نہیں اور نہ اس میں مکان اکودہ زمانیت ہے :

بے بہت داں عالم امر و صفات عالم خلق است جسما و جہات
اگر عالم حقیقی ہے تو امر کے لئے لازم ہے کہ امر کا وجود بھی ہو اگر عالم امر میں لامکانیت ہے تو امر میں لازماً یہ صفت بدرجہ اولیٰ موجود ہوگی یہ سب نفس و وصل کے مکانی دھوکے ہیں جن کی وجہ سے نہ تجھے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ خود تیری جان کا تیرے جسم سے کس قسم کا رابطہ ہے اور نہ اقرب من جبل اور بد خدا کا قریب سمجھ میں آتا ہے ۔

وحدت وجود کی بحث میں ذات و صفات کے باہمی تعلق کی بحث بھی آ جاتی ہے ۔ صفات کا ذات سے کیا تعلق ہے ان بحث میں معتزلہ اور اشاعرہ بڑی اڑن اُچھوٹے گئے اور اس کو عقائد کا ایک اہم مسئلہ بنا دیا اگر خدا واحد ہے تو اس میں صفات کی کثرت کیسے ہو سکتی ہے صفات ذات کا جزو لایق نہ کہ میں یا ذات سے جدا ہیں کیا خدا کی کچھ صفات ذاتی ہیں اور کچھ اغنائی ۔ صفات خدا کی ذات میں داخل ہیں یا اس پر ذاتی ہیں ۔ یہ تو ان متکلمین کی طرح ان بحثوں میں نہیں اُچھے اور نہ تکلمین کے انداز مناظرانہ سے استدلال کیا ہے ۔ مولانا نے اس مسئلے میں جو رویہ اختیار کیا ہے اسے ہم سب سہی جگہ بیان کرینگے ۔ یہاں صرف یہ

ذکر کرنا مقصود ہے کہ مومن کو جو یہ حکم ہے کہ تَخْلُقُوا بِاخْلَاقِ اللّٰہِ یعنی اللہ کے اخلاق اپنے اندر پیدا کر کے اس کی کوشش کرو اور حسبِ مقدور ان صفات کو اپنا دو اس کوشش میں انسان کہاں تک کامیاب ہو سکتا ہے۔ اگر صفات وجود ہی کی منظر میں تو کیا صفات کو اپنانے سے خدا اور انسان ہم وجود نہ ہو جاتے ہیں یا ہم سنہتی سے ہم وجودی لازم نہیں آتی۔ حدیث شریف میں آیا ہے کہ: خداوند تعالیٰ فرماتا ہے کہ جب میرا بند مجھ سے قُرب حاصل کرتا ہے تو میں اس کی بصارت بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے میں اس کی شنوائی بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے یعنی اس بندے کے افعال میں اور خدا کے افعال میں فرق نہیں رہتا یعنی مَنْ تَوْشَدُم تَوْشَدُنِیْ شَدِیْ کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے قرآن کریم میں جو رسول کریم کی بابت یہ ارشاد ہے کہ مَا رَحِمْتَ اِذْ رَحِمْتَ وَلٰكِن اللّٰہُ سَمِیْعٌ۔ یعنی خاک کی ٹٹھی کفار پر تو نے نہیں پھینکی بلکہ اللہ نے پھینکی وہ اسی حقیقت کا اظہار ہے کہ جب بندے کی مرضی خدا کی مرضی میں شمع ہو کر ایک ہو جاتی ہے۔ تو پھر اس بندے کا قول فعل خدا کا قول و فعل بن جاتا ہے:

گفتہ او گفتہ اللہ بود گرچہ از مخلوق عبد اللہ بود

قنا میں بقا کا یہی انداز ہے۔ فرد کی انفرادیت الوہیت کی مشیت کے ساتھ ایک ہو جاتی ہے۔ اس نام کی وحدت مشیت کے حصوں کے دو طریقے ہیں ایک طریقہ فعلی ہے اور دوسرا انفعالی فعلی طریقہ یہ ہے کہ انسان کمال پر پہنچ کر نفسی ہوا و ہوس کو طبا میٹ کرے اور زندگی کے الہی اغراض اور ابدی اقدار کو نصب العین بنا کر اپنے ہر عمل و رُخ ان کی طرف موڑے جیسا کہ نبی کا حال ہوتا ہے کہ اس کا کیا ناپیرنا، اچھا بھلا، مانا بیٹا سب خدا کے لئے ہوتا ہے یا عام محاورے میں یوں کہو کہ خدا ہی اس کا مالک و مالک بن جاتا ہے۔ دوسرا طریقہ انفعالی ہے کہ کوئی شخص یہ فیصلہ کرے کہ میں خدا کے لئے پر راضی ہوں نفس و آفاق میں تمام حوادث و افعال کا خالق خدا ہی ہے جو اس کی تقاریر ہے وہی میری مرضی ہے یہ رہنا و بسا کہ انداز ہے بیان جدید و جدید سے حاصل کردہ توحید شیت کے مقابلے میں اس کا مدہ بہ کم ہے۔ حالانکہ اسی تفاوت کی طوٹ اس

شعر میں اشارہ کیا ہے :

قوسے بجا دیہہ گزرتندہ رسل دوست قوسے دگر حوالہ بتقدیر مے کنند

لیکن اسلامی توحید کے مطابق اس یگانگت اور یکائی کی کے باوجود بھی بندے اور خدا کا فرق باقی رہتا ہے۔ شیخ اکبر جو وجودی گروہ کے امام ہیں، یہ بھی جوہر میں فرق مراتب کے قائل ہیں۔

الرب ربُّ و ان تنزل والعبد عبد و ان ترقی

رب العلمین تنزلات وجود کے باوجود بھی رب ہی رہتا ہے اور عبد کمال ترقی پانے پر بھی عبد ہی رہتا ہے یعنی عبد اور معبود کے وجود میں امتیاز باقی رہتا ہے۔ اس کے متعلق مرشدِ رومیؒ نے ایک بلیغ مثال پیش کی ہے :

رنگ آہن محو رنگ آتش است ز آتش می لافند و آہن و ش است

پس انا النار است لافش بے گماں چوں بہ سرخی آشت ہمو زرد کاں

گوید از من آتشم من آتشم شد رنگ و طبع آتش محتشم

آزموں کن دست ابر من بدن آتشم من گزرا شک است و ظن

آگ میں ڈالے ہوئے لوہے کا رنگ آگ کے رنگ میں محو ہو جاتا ہے۔ یہ تو وہ لوہا۔ لیکن آگ ہونے کا دعویٰ بلند بانگ کر سکتا ہے۔ جب خوب آتش آشام ہو کر وہ خالص سونے کی طرح دیکھنے لگتا ہے تو بے شک دگماں میں آگ ہوں، میں آگ ہوں پکارتے لگتا ہے۔ تبدیلی ہیست سے اس کا رنگ بھی آگ کا سا ہو جاتا ہے اور اس میں جلانے کی صفت بھی آگ کی طرح کی پیدا ہو جاتی ہے وہ اپنے آپ کو سراپا آتش سمجھ کر شک کرنے والے کو کہتا ہے کہ اگر تجھے یقین نہیں تو ذرا ہاتھ دگا کر دیکھ لے۔

فنا و استغراق کی حالت میں کبھی کسی نبی یا ولی کے فعل کو خدا اپنا فعل کہتا ہے اور کبھی نبی یا ولی اپنے متعلق ایسے الفاظ استعمال کرتا ہے جن سے دعویٰ کا ہوتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو خدا سمجھ رہا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ روحانیت کے بلند ترین مقام پر پہنچنے کے باوجود بھی کسی برگزیدہ انسان نے خدائی دعویٰ نہیں کیا۔ خرمون کے انا الحق اور مشور کے انا الحق میں الفاظ کے سوا کوئی معنوی مناسبت نہیں۔ جاہل پیروانہ کوڈن

مریدان الفاظ سے دھوکا کھا جاتے ہیں۔ اسی دھوکے کی وجہ سے وہ مذاہب پیدا ہوئے جن میں کسی ہادی کو خدا کا اوتار سمجھ لیا گیا کہ رب العالمین انسان کا روپ دھار کر دنیا میں اتر آیا ہے۔ میں نے مغرب میں بارہا عیسائیوں سے یہ سوال کیا کہ تم مسیح کو خدا کیوں سمجھتے ہو؟ انھوں نے خود تو کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا۔ اس کا جواب ہمیشہ یہی ملا کہ خود مسیح نے فرمایا ہے کہ میں اور میرا آسمانی باپ ایک ہی ہیں۔ میں نے کہا کہ یہ بات مسیح کے ساتھ مخصوص نہیں ان سے کم درجے کے اولیاء کرام پر بھی جب یہ کیفیت ظاہر ہوئی تو انھوں نے اسی قسم کے الفاظ استعمال کئے لیکن نہ انھوں نے اپنے آپ کو خدا سمجھا اور نہ ان کے مرتبہ شناسوں نے یہ دھوکا کھایا۔

مولانا کی مندرجہ صاف آہن و آتش کی تشبیہ سے بہتر کوئی مثال اس حقیقت کو واضح نہیں کرتی کہ صفات الہیہ کی زیادہ سے زیادہ پذیرائی انسان کا نسب العین ہے جتنا اسے درجے کا انسان ہے اتنا ہی وہ ان صفات سے زیادہ متقدم ہے لیکن آگ میں پڑ کر بھی لوہا اپنے رہے بن سے مطلقاً دست بردار نہیں ہو سکتا۔ اخذ صفات اور الٰہی ہم آہنگی کے بعد بھی انسان کے وجود اور خدا کے وجود میں ذاتی تفاوت باقی رہتا ہے۔ دو نوع وجودوں کی مطلق وحدت اس حالت میں بھی پیدا نہیں ہو سکتی۔

وجودی اور شہودی تنازع میں مولانا کی اس مثال سے واضح ہوتا ہے کہ وہ وحدت وجود کے مقابلے میں وحدت شہود کی طرف زیادہ مائل ہیں۔ مشنوی میں بعض ائمہ مثالیں بھی وحدت شہود کے نظریہ کی طرف مائل ہیں۔ مثلاً کہتے ہیں کہ شمع کی دی کو سو بج کر سارے رکھ کر دیکھو۔ شمع نہ رہا میں دیکھنے کی نہ شمع کا عدم ہوتی ہے۔ حالانکہ وہ ایک کانا ہے جوں کی توں موجود ہے۔ سعدیؒ نے جو وحدت شہود کے قائل ہیں جگنو کی مثال دی ہے کہ کسی نے جگنو سے پوچھا کہ میاں تم دن میں کہاں چلے جاتے ہو اس نے جواب دیا کہ میں یہیں جاتا ہوں باغ میں ہوتا ہوں لیکن تو آفتاب میری ہتی کو گرم کر دیتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ شمع کی لودن میں بھی موجود ہے۔ لودن کو اس کے قریب لاؤ۔ دیکھو اس میں شعلہ آگ ہو کہ شمع کس طرح اپنی ہستی کا ثبوت دیتی ہے۔ ایک اور مثال اس کے

ساتھ ہی پیش کرتے ہیں کہ دوسو من شہد میں ایک اوقیہ بھر سر کے کا کیا پتہ چلے گا
اس شہد کو چکھو تو سر کے کا کوئی اثر ذائقے میں نہیں آئیگا لیکن کسی حساس تندرست میں
قول کر دیکھو تو اوقیہ بھر وزن افزوں ہوگا۔

چوں زبانہ شمع پیش آفتاب نیست باشد ہست باشد حساب
ہست باشد ذاتِ او تا تو اگر ہمہ نہیں پنبہ بسوزد آں شرہ
نیست باشد روشنی ندید ترا کردہ باشد آفتاب اور افنا
درد و شد من شہد ایک اوقیہ ز غل چوں دافگندی در شے گشت حل
نیست باشد طعم غل چوں می چشی ہست آں اوقیہ فنروں چوں می کشی
لیکن جیسا کہ اس سے قبل بیان کیا گیا ہے۔ مولانا کا عقیدہ واضح یہ ہے کہ
وجود کی بحث جہاں تک کہ ذاتِ باری کا تعلق ہے عقلاً نتیجہ غیر نہیں ہو سکتی۔ وجود کی
کچھ قسمیں ہیں جن سے ہم عمل اور ادراک کے ذریعے سے کسی قدر آشنا ہیں ہم رنگ کو
بوسے اور بو کو آواز سے تمیز کر سکتے ہیں اور ان کی الگ الگ خاصیتیں بیان کر سکتے ہیں
عقل کے وجود کا بھی ہم کو کچھ اندازہ ہے اور معقولات و محسوسات کا فرق بھی ہم جانتے
ہیں لیکن ان تمام موجودات میں وجود کی جو قدر مشترک ہے وہ ہمارے لئے بعض ایک اصطلاح
ہے اس کی ماہیت سے ہم نا آشنا ہیں اگر ہم یہ کہیں کہ تمام موجودات میں وجود مشترک ہے
اور وہ وجود ایک ہے اور وہ ہستی مطلق ہے اور وہ خدا کی ذات ہے تو ہم اسی لطیف
فضا میں پہنچ جاتے ہیں جہاں عقل کا دم گھٹنے لگتا ہے۔

اگر یک سر موئے بر تر پر م فروغ تجلی بسوزد پر م
وجود کی یہ انتہائی اور اساسی وحدت نہ قابل استدلال ہے اور نہ قابل بیان
اے بر تر از خیال و قیاس و گمان و دہم وز ہر حیدرہ ایم شنیدیم و خواندہ ایم
دشتر تمام گشت و بیاباں رسید عمر ماہم چنانہ را دلخ وصف تو باندہ ایم
مشکل حکایتے مست کہ ہر فرہ میں اوست لیکن نمی توان کہ شاست با و کنند
مرا از ما تر کہ از رشہ فک کا تحتہ حادث سے سے قدم سے نہیں حوادث کے

آئین کا اطلاق قدم پر نہیں ہو سکتا فکر کے سانچے عالم آب و گل سے تعلق رکھتے ہیں اور استدلالی عقل زمان و مکان کے حدود سے باہر قدم نہیں رکھ سکتی۔ اگر خدا کے متعلق کچھ نہ کہا جائے اور نقطہ اشارہ کیا جائے تو اشارہ بھی صحیح نہیں ہوگا کیونکہ ذاتِ راز الہیہ کسی اشارے کی بھی مشاراۃ نہیں ہو سکتی۔

ہرچہ اندیشی پذیرائے فناست واکہ در اندیشہ نایداں خداست
اُس گوجوں در اشارت نایدت دم مزن چوں در عبارت نایدت
نہ اشارت می پذیرد نہ عیاں نہ کسے زو علم دارد نہ نشان
اس عارفانہ لا اوریت میں متجبر انسان وجود و شہود اور ممکن و واجب کی بحثوں کو بے حقیقت سمجھتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ فلسفی اور صوفی اہل اور متکلم اس موصوف غیبی کے وجود اور اس کی ذات و صفات پر ایک دوسرے سے الجھ رہے ہیں اپنی معرفت کا دعویٰ کرتے ہیں اور دوسرے کی جہالت پر طعنہ زن ہوتے ہیں۔ ہر ایک اس دعوے کے ساتھ بات کرتا ہے کہ گویا وہ خدا کے پاس سے ہو کر آیا ہے لیکن ذاتِ بحت کے سامنے اور مستی مطلق کی گتہ میں یہ تمام دعویٰ پاد مہموا ہیں۔

ہر کسے نوع دیگر در معرفت می کند موصوف غیبی را صفت
فلسفی از نوع دیگر کرد شرح واں دیگر معرفت اور کرد شرح
واں دیگر بر مرد و طعنہ سے زدند واں دیگر از رزق جائے می کنند
ہر ایک از رہاں نشانہا زان نمند تاگماں آید از ایشان راں وہ اند
مولانا کی نصیحت یہ ہے کہ اس قسم کی بیات باکشی جلد کر دینی چاہیے۔

بچوں نہایت نیست ایں بلا جرم رافت کہ باید زدن بر بندہ دم
یکے از کفری نافد دیگر ایمات می بافد بیا کاین اور یہاں پیش داوانہ لایم
اسلامی تصوف کے متعلق مغرب کے اکثر مشرقین نے لکھا ہے کہ یہ خود اسلام کے اندر سے نہیں ابھر اور یہ یونانی، عجمی اور ہندی اثرات کی پیداوار ہے۔ مسعودیت و بود کا عقیدہ جسے انڈینی میں چین نقی از مہکتے ہیں اس کی نسبت وہ دلتوں سے لگتے ہیں کہ

یہ باہر سے آیا کیونکہ یہ اسلامی توحید سے بالکل جداگانہ چیز ہے۔ لا الہ الا اللہ کو لاموجود الا اللہ کچھ فلاطینوسی انشراقیت نے بنایا اور کچھ ہندی ویدانت نے اور ماہیت وجود کی منطقی بحثیں یونانی فلسفے کی پیداوار ہیں۔ اس الزام میں تھوڑی بہت صداقت ضرور ہے۔ یہ بحثیں نہ قرآن کریم میں ملتی ہیں اور نہ احادیث صحیحہ میں نہ صحابہ کرامؓ ان مسائل پر بحث کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں اور نہ تابعین اس میں اُبھتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں صدیوں بعد یہ بحثیں اس وقت پیدا ہوئیں جب اسلام حدودِ حجاز سے نکل کر ایسے ممالک اور ایسی اقوام میں پھیلا جو صدیوں سے اس قسم کی بحثوں کی عادی تھیں۔ ماہیت وجود کی بحث یونانی فلسفے کا مایہ خمیر تھی۔ طالس ملطی سے لیکر فلاطینوس اسکندری تاکنانی تفکر انھیں مباحث سے دست و گریباں رہا۔ لیکن مسلمان جب ان مباحث سے آشنا ہوئے تو انھوں نے قرآن وحدیث کی طرف نظر کی وہاں ان کو جا بجا ایسے اشارات ملے جن سے ان مباحث پر کچھ روشنی پڑتی تھی۔ صدر اسلام کے مسلمان اپنے آپ کو عبد اور خدا کو معبود واحد سمجھتے تھے اور یہی توحید ان کے لئے کافی ودافی تھی لیکن ان مباحث کے نمودار ہونے پر مسلمانوں نے دیکھا کہ قرآن کریم میں بعض اشارات ملتے ہیں جن کے ذریعے سے لا الہ الا اللہ سے لاموجود الا اللہ کی طرف قدم اٹھ سکتا ہے سب سے پہلے اشارہ اس آیت میں ہے کہ ہوالاول ہوالآخر ہوالظاہر ہوالباطن۔ جب اقل بھی نہی ہے اور آخر بھی وہی اور ظاہر بھی وہی ہے اور باطن بھی وہی تو اس ذات محیط وسیط کے علاوہ اور کس کا اور کونسا وجود حقیقی باقی رہتا ہے۔ کونسی حقیقت ایسی ہو سکتی ہے جو اول و آخر اور ظاہر و باطن سے الگ کوئی مستقل حیثیت رکھتی ہو۔ اسی طرح کی یہ آیت ہے: اَلَا اِنَّ بِحَسْرَتٍ شَیْءٌ مَّحِیْطٌ۔

بعض آیات اس بارے میں اپنے ظاہر معنوں میں اس عقیدے کے متعلق بہت تین نہ تھیں لیکن صوفیہ کرام نے ان کے معنی اپنے ننگ میں اس قسم کے بیان کئے جو وحدت وجود کی طرف سے جلتے ہیں: مثلاً: اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُونَ، جو مسلمان عام طور پر کسی کی موت کی خبر سن کر پڑھتے ہیں اور اس سے یہ مراد دیتے ہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ ہی کیلئے

ہیں یا اس کی عبادت کے لئے مخلوق ہوئے ہیں اور موت کے بعد پھر اسی کی طرف واپس جانے والے اور اپنے اعمال کی جزاء سزا پانے والے ہیں۔ صوفیہ نے اس کے یہ معنی لئے کہ ہماری ہستی خدا ہی کی ہستی سے سرزد ہوئی ہے اور واپس پھر اسی میں اصل ہو جائیگی۔ مولانا رومؒ کے ہاں کبھی اس کا مفہوم یہی ہے۔ فرماتے ہیں کہ خدا سے جدا ہونے کے بعد میری رجعت الی الاصل یعنی رجعت الی اللہ کا سفر جاری ہے۔ جمادات و نباتات و حیوانات اور انسانیت اور ملکوتیت سے ترقی کرتا ہوا پھر خدا میں واصل ہو جاؤں گا :-

پس عدم گردم عدم چوں ارغنون گویدم انا الیہ راجعون
وحدت وجود کی تمام بحث جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے ایک فلسفیانہ بحث ہے اور فلسفے کے راستے ہی سے یہ بحث دین اور تصوف میں داخل ہوئی مسلمان کیلئے توحید کا سادہ عقیدہ ہی اصل حقیقت ہے۔ لیکن جب یہ بحث متفکرین نے جزو ایمان بنا دی تو اہل دین مفکرین کو بھی اس کے متعلق اظہار رائے کرنا پڑا اور حدوث و قدم اور ذات و صفات کی بابت عقائد بیان کرنے پڑے ہستی کے معنی اگر مستقل بالذات وجود حقیقی لئے جائیں تو ازل و ازل کے قرآن اصل ہستی خدا ہی کی ہے۔ یہ حقیقی وجود خلاق اور مظهر ہے۔ عالم خلق میں ہر شے لمحہ بہ لمحہ ظہور میں آتی اور فنا ہوتی رہتی ہے اس میں ہر لمحہ اثبات اور نفی بیک وقت کار فرما ہیں :-

میری تعمیر میں منہم ہے اک صورت خدائی کی

لیکن یہ دم عدم کا تغیر ہستی ثابت کے سنائی نہیں بلکہ اسی کا ایک پہلو ہے۔ جو ہستی اعلان کما کان ہے وہی ہستی کل یوم ہوا فی شان بھی ہے کائنات میں ایک مسلسل لہر ہے۔ لامتناہی تجدد ہے۔ عالم خلق کا ہر پہلو ایک لمحہ میں پیدا اور دوسرے لمحے میں فنا ہو جاتا ہے۔ عالم فطرت میں جو کچھ ہے وہ آیات اللہ ہیں۔ مظاہر کی آیتیں نازل ہوتی اور منسوخ ہوتی رہتی ہیں۔ لیکن قرآن کریم کی تعلیم یہ ہے کہ یہ قانون ایندی ہے کہ کوئی آیت منسوخ نہیں ہوتی جب تک کہ اس کے مائل ما اس سے بہتر آیت اس کی جگہ

توحید کے انداز میں وحدت وجود کا تعلیم قرآن کریم میں بھی موجود ہے لیکن یہ

فلاسفہ کی وحدت وجود نہیں۔ اول و آخر ظاہر و باطن خدا ہی ہے اور صاحبِ خدا باطل اصل عقیدہ توحید ہے، مصوّر ہزار ہا چیزوں کی تصویریں بناتا ہے ہر تصویر میں اس کا منہ اور کمال موجود ہے۔ اس لئے کہہ سکتے ہیں کہ مصوّر اپنی ہر تصویر کے وجود میں موجود ہے لیکن کوئی تصویر مصوّر کی عین ذات کی تصویر نہیں ہوتی۔ مصوّر تو کبھی دوسرے زشت کی تصویریں بھی اپنا کمال دکھاتا ہے لیکن وہ دوسرے زشت مصوّر کا اپنا دوسرے زشت نہیں ہوتا۔ ایک لحاظ سے خدا اپنے ہر منظر اپنی ہر آیت اور اپنی ہر مخلوق شے میں موجود ہے لیکن دوسرے لحاظ سے کوئی شے مصوّر کی عین ذات نہیں ہے۔

مشکل حکایت ہے کہ ہر ذہن اور دست لیکن نمی تو اس کہ اشارت با و کنند
ہر چند ہر ایک شے میں تو ہے پر تجھ سی تو کوئی شے نہیں ہے
نہیں شتہ شتہ شے

آدم

انسان کے لئے اہم ترین علم اپنی حقیقت کا عرفان ہے۔ سقراط کہتا تھا کہ انسان کا اصل موضوع علم خود انسان ہے اس کے یہ معنی نہیں کہ شجر و حجر اور شمس و قمر کا علم بیکار چیز ہے، لیکن خارجی فطرت اور اس کے مظاہر کے علوم معرفت کا آخری مقصود نہیں ہو سکتے۔ خارجی فطرت اور اس کی قوتوں کا علم انسان اس لئے حاصل کرتا ہے کہ وہ اس کے لئے نردبان معرفت ذات یا مادی زندگی میں مفید حیات بن سکے۔ تمام طبیعی علوم ذرائع ہیں فی نفسہ مقصد نہیں۔ قرآن کریم انسان کو انفس و آفاق دونوں کے مطالعہ کی ترغیب دیتا ہے لیکن انفس و آفاق میں آفاق کا درجہ ثانوی ہے دین کا مقصود آخری اور غایت عرفان خدا کا عرفان ہے لیکن خدا کا عرفان خود اپنے نفس کے عرفان کے ساتھ اس طرح وابستہ ہے کہ عارفوں کا متولہ ہے: من عرف نفسه فقد عرف ربه جس نے اپنے نفس کو پہچان لیا اس نے خدا کو پہچان لیا۔ اگرچہ خدا نہ نفس ہے اور نہ مادہ بلکہ وہ اصل حقیقت ہے جس سے نفس اور مادہ دونوں سرزد ہوتے ہیں۔ لیکن یہ مادی حقیقت جس کو تشبیہ و تمثیل ہی سے کسی قدر سمجھ سکتے ہیں فی تصور اور عین ہونے کی وجہ سے بہ نسبت مادہ کے نفس سے زیادہ قریبی تعلق رکھتی ہے لہذا انسان خارجی فطرت کی قوتوں سے مرعوب و مغلوب ہو کر ان پر غور و فکر کرتا رہا کبھی اسکی خواہشات اور اس کے امید و بیم نے دیوتا تراشے اور کبھی ترقی یافتہ صورت میں وہ طبیعیات میں علت و معلول کے اٹل سلسلوں کا عالم ہو گیا۔ یہ سب جتن اس نے اپنی حیوانی زندگی کے سوا کچھ نہ سمجھا نہ جانتا نہ سمجھ سکتا تھا اس کو اس اطراف متوجہ نہ ہونے دیا۔

کہ خود اپنی ذات پر غور کرے کہ میں کیا ہوں۔ علم کے ارتقا میں خود اپنے نفس کی ماہیت کی طرف توجہ اس نے آخر میں شروع کی۔ عام انسانوں اور سائنس دانوں کی دنیا میں بھی نفس کا مطالعہ ابتدائی مراحل میں ہے لیکن ابتدائی اور کسی قدر سطحی تفکر سے ہی اس کو اس کا اندازہ ہو گیا کہ حقیقت کی اتھاہ گہرائیاں ہیں اس کے نفس میں ہیں نفس کا وہ پہلو جو عام ادراک میں برسرِ کار آتا ہے وہ حصولِ غذا بقائے نسل اور خارجی فطرت کی متخاصم قوتوں سے عہدہ بردار ہونے کے کام آتا ہے یہ نفس نفسِ حیوانی ہی کی ایک تقاضا ہے۔ اس ادراک کی حالت یہ ہے کہ کبھی اس کے استعمال سے ان ذرائع اور آلات تک اس کی رسائی ہو جاتی ہے جو دیگر حیوانات کے بس کے نہیں لیکن دوسری طرف یہ بھی ہوتا ہے کہ جانوروں کی حیرت انگیز جبلتوں کے مقابلے میں اس کی عقل حلیہ پیچھے رہ جاتی ہے۔ اگر انسان کی حقیقت اسی قسم کا ادراک ہوتا تو اس کو دیگر حیوانات پر کوئی خاص شرف حاصل نہ ہوتا۔ محض اسی عقلِ معاش کے استعمال میں وہ کبھی والا نعام ہو جاتا ہے اور کبھی بل طعمِ غسل۔

اب ذرا اس کا مختصر جائزہ لینا چاہیے کہ اسلام سے قبل کے ادیان اور فلسفوں میں انسان کی کیا حیثیت اور ماہیت دکھائی دیتی ہے۔ اسلام سے پیشتر کے عالمگیر مذاہب پر ایک نظر ڈالئے۔ ہندو مت یا برہمنیت، بدو مت اور عیسوی مذہب۔ ویدوں اور اپنشدوں اور ہندی فلسفہ کے مختلف نظامات میں جو دینی تفصیلات سے ہم آغوش ہیں ارتقا کا یہ راستہ دکھائی دیتا ہے کہ پہلے انسان خارجی فطرت کی قوتوں سے مرعوب ہوا اور اس کی امید و بیم نے لامتناہی نظری نظام میں سے ہر ایک منظر کو ایک دیوتا قرار دے کر تینتیس آکر دوڑ دیوتا تراش لئے اور اس کے بعد اس پریشان کن کثرت کو درمیان میں مختصر کرنا شروع کیا۔ بے شمار نظام ہر ایک ایک بڑے دیوتا کے ماتحت ہو گئے لیکن اس پر بھی دیوتاؤں کی کافی تعداد باقی رہی انسان کی فطرت وحدت کوٹھ ہے اس لئے وحدت آفرینی یا تلاشِ وحدت کا عمل جاری رہا یہاں تک کہ ہم اپنشدوں تک پہنچ جاتے ہیں جہاں تمام نظام ہر اور تمام دیوتا ایک ناقابلِ بیان وحدت میں گم ہو گئے۔

یہ وحدت کثرت کی وحدت نہ تھی بلکہ کثرت سے مادے تھی۔ اس وحدت اور اس کثرت میں انسان کا کوئی خاص مقام دکھائی نہ دیا۔ وحدت مطلقہ کو کبھی پرمانہ قرار دیا اندیکھی
 شکر آچار یہ کی ویدانت میں خود پرمانہ تمام دیوتاؤں کی طرح ایک اعتباری اور اضافی
 مظہر بن کر رہ گیا۔ ہستی مطلق یا ذات بحث صفات اور اسما سے معرا ہو کر ننگن ہو گئی۔ اس
 قسم کی وحدت وجود میں کائنات بھی محض مایا یعنی فریب ادراک قرار دی گئی اور دوسری
 طرف نہ ایک خدا کی کوئی مستقل حقیقت رہی اور نہ انسان کی۔ اگرچہ یہ واقعہ ہے کہ ویدانت
 نے اس عقیدے کی تلقین کی کہ وہ ذات مطلق تو ہی ہے یا میں ہی ہوں، اتت تو م اسی
 اہم برہم اسمی لیکن انسان کو خدا کا ہم ذات قرار دینے سے کوئی مسئلہ حل نہ ہوا کیونکہ
 یہ ذات بے صفات تھی اس میں نہ اقدار حیات کا کہیں نشان ملتا تھا اور نہ کوئی مقصود
 حیات معلوم ہوتا تھا سو اس کے کہ انسان خود اپنے اور کائنات کے معدوم محض اور
 فریب ادراک یعنی مایا ہونے کا گیان حاصل کرے اس فلسفیانہ دین کے مطابق کائنات
 کا مطالعہ ایک فعل عبث اور لاطائل کوشش بن گیا اور انسان کو اس کوشش کی تلقین کی گئی
 کہ وہ ہر چیز کو عدم اور فنا سے محض سمجھ کر خود فنا سے ذات کی کوشش کرے۔ موت و حیات
 کا سلسلہ فریب ادراک کی سزا قرار دیا گیا اعمال خیر ہوں یا شر ہوں سب کا ہر ہو گئے کیونکہ
 ہر عمل اور اکون میں اپنے مطابق ایک زندگی پیدا کرتا ہے اور ہر قسم کی زندگی سے نجات
 نہیں دیوتا۔ فطرت کی قوتوں اور دیوتاؤں سے نرگن برہما تک بڑھتے ہوئے راستے میں انسان
 کہیں نہیں آیا نتیجہ یہ ہوا کہ اس دین نے انسانوں کو اسی حالت میں چھوڑ دیا جس میں معاشی
 کشمکش گروہ پرستی اور طبقاتی ظلم نے انھیں قائم کر دیا تھا۔ یہ فاسفہ کائنات اور ذات کی وحدت
 تک بڑھا لیکن انسان کی وحدت تک نہ پہنچا۔ برہمن برہمن سا، کشتری کشتری، ویش ویش
 اور شودر شودر۔ ان چار ذاتوں کے ماتحت سینکڑوں جاتیاں متی گئیں اور جو جاتی بنی اُس نے
 اپنے گرد ایک آہنی دیوار قائم کر لی۔ ہر ایک کا دھرم پیدا کنشی دھرم قرار دیا گیا۔ جس سے اُس
 کے تمام حقوق و فرائض اور تمام رسوم و شعائر مرتب ہوتے ہیں۔ اُس نے طبقتوں کی بہت سی
 طبقات اور کوٹھروں کو بنایا کہ تم سدا نشہ رز ہو تم اپنے پہلے جنم کی کرتوتوں کی سزا

بھٹکتا ہے ہو تم لوگ اصل گمیان اور اعلیٰ روحانی اور اخلاقی زندگی کے اہل نہیں۔ اگر تم نے ناچار طور پر یہ اہلیت پیدا کرنے کی کوشش کی تو تم کو سخت سزائیں دی جائیں گی۔ اگر وید پڑھو گے تو تمہاری زبان کاٹ دی جائیگی اگر سنو گے تو تمہارے کانوں میں سیسہ بکھلا کر ڈال دیا جائیگا۔ تم اعلیٰ ذات کے لوگوں کو مت چھوڑو کیونکہ وہ تمہارے چھوڑنے سے بھرپور ہو جائیں گے۔ تم ان کے کنوئیں میں سے پانی نہ پیو کہ پانی بلید ہو جائیگا۔ تم ان کی سڑکوں پر اگر چلو تو اندھیرے میں چلو تاکہ تمہاری منحوس صورت کے ناگہانی تھکے سے برہمنوں اور کشتریوں کی نگاہ اُگودہ نہ ہو جائے۔ اعلیٰ ذات والا اپنے سے کمتر ذات والے انسان کی موجودگی میں کھانا نہ کھائے کیونکہ اس کے دیکھنے سے بھی بھڑک جاتا ہے۔ وحدت وجود کا راگ الاپنے کے باوجود ہمت متا متناصم گروہوں میں بٹ گئی اور کٹ گئی۔ ایک طرف اس دین والوں کا یہ دعویٰ ہے کہ اس نے انسان کے آتما کو پریشان کیا تاہم ذات بنادیا اور دوسری طرف عمل کا یہ حال ہوا کہ سانپ اور بندر اور کائے اور بعض مقدس درخت انسانوں سے زیادہ قابل احترام ہو گئے، بلی چوہے کے میں سے گزر جائے تو چوہا پلید نہیں ہوتا لیکن اگر خیر جاتی کا آدمی اس میں قائم رکھ لے تو چوہا اور تمام کھانا پینا پلید ہو جاتا ہے۔

بدھ مت اسی دھرم کی ترقی یافتہ صورت تھی مگر چہ اس نے ذات پات کی نفی اور برہمنوں کے غلبہ کو مٹانے کی ایک قابل تحسین لیکن ناکام کوشش کی۔ کائنات اور خدا اور انسان کے متعلق اس کا نظریہ بھی نفی ہستی ہی کا عقیدہ رہا۔ تمام کائنات منظر ہی ہے نہ وہ خدا کی ذات کا مظہر نہیں۔ بدھ مت میں نہ کائنات کا وجود ہے نہ دیوتاؤں کا وجود نہ خدا کا وجود۔ تمام وجود ایک فریب اور منت ہے، دنیا دکھ ہی دکھ ہے کسی علمی معاشی یا اخلاقی اصلاح سے اس کو سکھ میں تبدیل نہیں کر سکتے۔ زندگی ایک درد ہے جس کا کوئی علاج نہیں۔ یہ درد ایسا ہے کہ مہر جائے تو جلتے اسی نظریہ حیات کو مالتے اس میں بیان کیلئے: قید حیات و بند غم اسل میں درد تو ایک ہیں موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں زندگی کا کوئی مدعا نہیں دل بے مدعا پیا کرنے کی کوشش ہی نجات کا ذریعہ ہے۔

گر تجھ کو بے یقین ابابت نہ مانے مائے یقین ہر ایک دانت ہے مدانہ مانگ

ہماتما بدھ نے کہا کہ اگرچہ زندگی کے دکھ پوری طرح قابل علاج نہیں ہیں لیکن انسان کو رحم اور محبت سے کام لینا چاہیئے۔ مگر اصل دین یہ ہے کہ انسانوں کو اس کا یقین دلایا جائے کہ زندگی اور اس کا تمام دکھ آرزوئوں سے پیدا ہوتا ہے۔ کوشش یہ ہونی چاہیئے کہ ہر قسم کی آرزو کی بیخ کنی کی جائے کیونکہ آرزو ہی کی بیخ سے زندگی کا تلخ ثمر والا درخت اگتا ہے نہ فطرت مادی کوئی مستقل حقیقت ہے اور نہ نفس انسانی۔ یہ بھی وہی ویدانت والا مایا کا نظریہ ہے اگرچہ محض لفظی منطقی بحثوں میں ویدانت کو بدھ مت سے الگ ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے یہ فنائے مطلق کا نظریہ ہے اس میں کائنات خدا اور انسان سب کا صفایا ہے۔ اخلاق میں رحم اور محبت کی تلقین ہے لیکن رحم اور محبت کو بھی آرزو قرار دیا جائے تو اس کی بھی بیخ کنی ہونی چاہیئے مگر اکثر دینی عقائد میں بعض ناگوار مگر آرزو منطقی لازمی نتائج سے عملاً قطع نظر کر لیا جاتا ہے اس تمام کوشش کے بعد اگر انسان کامیاب ہو جائے تو اس کو نریمان حاصل ہو جائیگا جو ہر قسم کے دکھ اور دھوکے سے ماورائے کیفیت ہے جس کو الفاظ میں بیان نہیں کر سکتے کیونکہ الفاظ عالم فریب کے اظلال ہیں جب اصل ہی بے حقیقت ہے تو بے حقیقت کا سایہ باطل در باطل ہوگا۔ اگر یہ پیچھا جائے کہ یہ نریمان جو حاصل ہوگا تو کس کو ہوگا کسی روح کو ہوگا یا کسی نفس کو تو اس کا جواب مشکل ہوگا کیونکہ بدھ مت میں خود روح یا نفس کا کوئی وجود نہیں ہے۔

’عدمی عدم عدمی عدم عدم چہ صرفہ بری عبث۔‘

صورت وہی زمستی متہم داریم ما چوں جناب آئینہ بر طاق عدم داریم ما
ترسم کہ بھی رانی زورق بہ سراب اندہ زادی بہ جناب اندر میری بہ جناب اندہ

ترک دنیا ترک عقبی ترک مولیٰ ترک ترک

یہ تصورات مسلمانوں کے تصویف میں بھی داخل ہو گئے اور ایسے حکما صوفیہ اور شعرائے بھی ان کو دہراتا شرع کر دیا جن کا نظریہ حیات مجموعی طور پر اس کے مخالف تھا۔

اس بیان کا لب لباب یہ ہے کہ تکریم آدم تو دیکھا رہنمائی ادیان اور فلسفوں پر کامل عدمیت طاری ہو گئی حیات و کائنات بلکہ خدا کی بھی نفی کے بعد انسان کا کیا ٹھکانا

وہ جانتے۔ جو من فلسفی لٹشے کہتا ہے کہ نظریہ حیات کے لحاظ سے ادیان نقطہ دو قسم کے ہیں ایک وہ جن میں اثبات حیات پایا جاتا ہے اور دوسرے وہ جن میں نفی حیات کی تعلیم ہے۔ ایک وہ جو زندگی سے گریز کرتے ہیں اور دوسرے وہ جو اس کو خوشامد کہتے ہیں۔ یا یوں کہیے کہ بعض دین بقا پر زور دیتے ہیں اور بعض فنا پر۔ بعض زندگی کو رحمت سمجھتے ہیں اور بعض زحمت۔ ایک کامیلان رہبانیت اور ترک دنیا کی طرف ہوتا ہے دوسرے کامیلان جائز طور پر زندگی کی نعمتوں سے فیض حاصل کرنے کی طرف، ایک کی تعلیم عجز اور قناعت اور اس قسم کی دوسری انفعالی کیفیتوں پر زور دیا جاتا ہے اور دوسرے میں علم و عمل کی قوتوں میں اضافہ کرنے اور مولع حیات کا مقابلہ کر کے ان پر غالب آنے کی تلقین پائی جاتی ہے۔ جبر و اختیار کے مسئلے میں ایک میں جبر کو حقیقت سمجھا جاتا ہے اور دوسرے میں انسان کے صاحب اختیار اور ایک حد تک اپنی تقادیر کے معمار ہونے کا عقیدہ پایا جاتا ہے۔

اسلام سے قبل اور اس کے معاصر مذاہب میں یہودیت کے سوا ہر جگہ وہانیت کے معنی رہبانیت تھے اور دین کا مطلب بنے نیا کو سنوارنا نہیں بلکہ ترک دنیا تھا۔ دنیا اور آخرت دونوں میں فلاح و بہبود کیلئے بیک وقت دُعا مانگنا اور اس دُعا میں دنیا میں بھلائی کی طالب کو آخرت میں نجات پر مقدم رکھنا اسلام ہی نے سکھایا۔ اسلام کا مقصد دنیا سے قطع نظر کرنا نہ تھا کیونکہ اس کے نزدیک دنیا کا وجود حق اور با مقصد تھا۔ رہبانیت ماحولیتِ ہذا باطلا۔ دین اسی دنیا میں جو دار العمل ہے ایک خاص زاویہ نگاہ سے زندگی بسر کرنے کا نام ہے اسلام کا کام دنیا کو دین بنانا ہے خدا نے کوئی چیز عبث پیدا نہیں کی ہر چیز کا کوئی مقصد اور مصرف ہے انسان کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ ہر چیز کے مقصد اور مصرف کو سمجھے اور اس سے فائدہ اٹھائے۔ دین کے غلط العام نظریہ کے ماتحت جتنی کا ایک نہایت عالم فلسفی ڈاکٹر جو سنسکرت اور ہندی فلسفے میں بڑا تجربہ رکھتا تھا کہتا ہے کہ اسلام سرے سے کوئی دین ہی نہیں بھلا کہ لو او اشراؤء کھاء ہیو کی تعلیم بھی کوئی دینی تعلیم ہے۔ شادیاں کرنا اور کلمے کھانے کے دعوہوں میں الجھنا دین کے

منافی ہے۔ ڈائن عیسائیوں کے گھر میں پیدا ہوا اور اپنی علمی زندگی میں دین اور بدعت سے متاثر ہوا۔ یہ تینوں مذاہب رہبانیت کے مذاہب تھے ایسے شخص کے پاس نین اس کے علاوہ کوئی تصویر نہ تھا کہ دین فرار عن الحیات اور زندگی کی نعمتوں اور اس کے فرائض سے گریز کا نام ہے مسیحیوں نے حضرت عیسیٰ کی تعلیم کو رفتہ رفتہ بالکل مسخ کر دیا۔ ایک طرف ایک برگزیدہ نبی کی تکریم میں یہ مبالغہ کیا کہ اس کو خدا اور معبود بنا دیا اور اس افراط کی کسر دوسری طرف اس طرح نکالی کہ باقی تمام انسان پیدا نشی ملعون قرار دیئے گئے۔ ہندی مذاہب اور فلسفوں نے انسان کے حقیقی وجود ہی سے انکار کر دیا تھا۔ تمام ہستی فریبہ راک تھی اور غمزد انسان بھی اسی درجہ کے کا ایک جزو تھا۔

ہاں کھایو مست فریب ہستی ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے
لیکن انسان کی تذلیل جو ہندوؤں کے ہاں فقط عملاً پائی جاتی تھی۔ یہ ان کے نظریہ حیات کا جزو نہ تھی۔ عیسائیت میں انسان کی تذلیل نین کا ایک بنیادی عقیدہ بن گیا ابو البشر جنت میں شجر ممنوعہ کا پھل کھانے میں جو لغزش ہوئی تھی وہ ایسی شدید تھی کہ خدا جو ان کے نزدیک سرایا رحمت تھا وہ بھی اس کو معاف نہ کر سکا۔ عملاً خدا نے یہ خلیق اپنے انتقام بن گیا اس کا انتقام اس کے رحم پر غالب آگیا ظلم اور جبر میں اس نے قدیم جابر سلطانوں کو بھی مات کر دیا جابر بادشاہوں کا عتاب اگر کسی شخص پر نازل ہوتا تھا تو اس کے فائدہ ان کے بے گناہ لوگ بھی مستوجب عذاب قرار پاتے تھے۔ عیسائیت نے اس تصور کو اس قدر ترقی دی کہ اب الابد تک حضرت آدم کی اولاد معتبوب اور ملعون ہو گئی۔ آدم کی اولاد کو اور سزاؤں کے علاوہ یہ سزا دی گئی کہ اسے دُنیا میں محنت کے پسینے سے روٹی کمائی پڑیگی۔ جو اس کا جرم آدم سے زیادہ تھا کیونکہ اسی نے شیطان کے بہکانے سے آدم کو پھسلایا اس کی بیٹیوں کو یہ سزا دی گئی کہ قیامت تک بچے بننے کی جگہ نکاح تکلیف برداشت کیا کریں اس عقیدے کی رو سے جو انسان پیدا ہوتا ہے وہ ناکردہ گناہ معذور اور ملعون ہوتا ہے۔ نیک اعمال سے بھی اس کی نجات ناممکن ہے۔ جب ہزاروں برس تک انبیاء علیہم السلام کی اصلاحی کوششیں ناکام رہیں تو خدا کی رحمت برش میں آئی لیکن

اس نے لوگوں کی نجات کے لئے وہی ظالمانہ طریقہ تجویز کیا جس پر دورانِ وحشت بھالت میں دیوتا پرست عمل کیا کرتے تھے۔ جب فصلیں اچھی نہ ہوتیں یا زیادہ پیداوار کی خواہش کی جاتی تو ایک حسین لڑکے کو نشوونما کے دیوتا کی بھینٹ چڑھایا جاتا چنانچہ عیسائیت نے جاہلیت سے یہ عقیدہ بھی اخذ کر کے دین میں داخل کر لیا کہ خدا نے اپنے اکلوتے بیٹے کی قربانی کر ڈالی۔ لیکن نوع انسان کی نجات نہ نیک عمل سے ہو سکی اور نہ اس عظیم الشان قربانی سے۔ ایک ضروری شق اور باقی رہ گئی اور وہ یہ کہ نجات اسی کی ہوگی جو مسیح کو خدا کا اکلوتا بیٹا بھی سمجھے اور اس کا گنہگاروں کے لئے کفارہ ہونا بھی تسلیم کرے۔ اگر یہ عقیدہ نہ ہو اور ہر قسم نہ لیا جائے اور باقی سب کچھ ہو تو بھی انسان ملعون کا ملعون ہی رہتا ہے۔ قرابت کی تحریف کرنے والوں نے اس میں یہ درج کر دیا تھا کہ خدا اگناہگار کے نصیبان کا بدلہ اس کی پانچ پستوں تک سے لیتا ہے۔ مگر عیسائیت نے لامتناہی پستوں کو زیرِ عتاب کر دیا۔ شہرے مختصر داستان انسان کی بے وقعتی اور اس کی تذلیل کی جس کو اکثر مذہب نے اپنے بنیادی عقائد میں داخل کر لیا تھا۔

اسلام نے انسان کے فکدِ عمل میں بہت سے انقلابات پیدا کئے۔ لیکن انسان کی حیثیت کا متعین کرنا اور اس کی تذلیل کے دھنوں کو دھونا اس کی تعلیم کا ایک نہایت اہم جزو تھا۔ ہبوطِ آدم کا قصہ قرآن کریم نے بھی بیان کیا ہے۔ جنت اور ابلیس اور شجرِ ممنوعہ کی اصلی حقیقت تمثیلی ہے یا اسرارِ الہیہ میں سے ہے۔ متشابہات پر دماغ پاشی کرنے سے قرآن حکیم نے منع کیا ہے مگر قرآن کریم نے اس قدیم روایت کو اس انداز میں پیش کیا ہے کہ پورا زاویہ نگاہ ہی بدل جاتا ہے۔ شجرِ ممنوعہ کی تخصیص نہیں کی کہ وہ کیا تھا وہ حکمِ عدولی کیا تھی جو آدم و حوا نے کی جو کچھ بھی تھا اس میں آدم و حوا دونوں کو مشرک کیا ہے۔ تاکہ جنسِ نسواں پر جو بے جا اہمیت تھی وہ مست جائے۔ دونوں کو برابر کا شریک قرار دینے میں اس حقیقت کی طرف بھی اشارہ ہے کہ مرد اور عورت ایک ہی نفسِ واحد کی دو صورتیں ہیں۔ خلقناکم من نفسٍ واحدۃ۔ دوسرا نکتہ ہے کہ انسان کو مناسب اختیار دے کر بنایا ہے اور یہ سمجھایا ہے کہ انسان کے سوا باقی تمام موجودات

میں اختیار کہیں نہیں پایا جاتا۔ آدم کی نافرمانی سے اختیار کا ثبوت ملتا ہے انسان وہ ہستی ہے جس سے صلح اور غیر صلح صحیح اور غلط دونوں قسم کے اعمال سرزد ہو سکتے ہیں لیکن گناہ کی لغزش کوئی ایسی چیز نہیں کہ اس کا کوئی علاج نہ ہو سکے قرآن کہتا ہے کہ طیبات اور اعمال صالحہ سیئات کو ملبا میٹ کر دیتے ہیں۔ لغزش اور توبہ دونوں انسانی زندگی کی امتیازی خصوصیات ہیں گناہ ایسی چیز نہیں کہ وہ مرتکب کو ایسی بُری طرح چمٹ جائے کہ پھر اس سے چھٹکارا نہ ہو سکے اور آئندہ نسلوں میں بھی منتقل ہوتا رہے۔ قرآن حکیم نے ہبوطِ آدم کی داستان کو عروجِ آدم کی تعلیم میں بدل دیا۔ اس قصے میں جو ابلیس ہے وہ مادیت اور جبریت کا مظہر ہے۔ آدم سے پوچھا گیا کہ تم نے نافرمانی کیوں کی۔ اس نے کہا کہ تصور ہو گیا معاف فرمادیجئے۔ ابلیس سے پوچھا تو اس نے جبر و قدر کی بحث شروع کر دی اور جبری بن گیا۔ فہما اغویبتنی میں نے جو کچھ کیا اس لئے کیا کہ تو قادرِ مطلق ہے تو نے مجھے گمراہ کیا تو میں گمراہ ہوا۔ آدم پر اس نے یہ اعتراض کیا کہ وہ مجھے تو فقط مٹی کا بت نظر آتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ انسان کی حقیقت کو فقط مادی سمجھنا ابلیس نے کوئی نظریہ ہے مادیت کے تمام فلسفے اس پر متفق ہیں کہ انسان ایک مادی مخلوق ہے جسے روح یا نفس کہتے ہیں وہ تنظیم مادہ کی ایک عارضی پیداوار ہے جس طرح تیل سے روشنی پیدا ہوتی ہے اسی طرح دماغ سے شعور پیدا ہوتا ہے۔ روشنی تیل کے مقابلے میں لطیف اور شعور دماغ کے مادی ذرات کے مقابلے میں لطیف ہے لیکن علت اور معلول دونوں مادی ہیں۔ شعور کی دوسری مثال یہ دیتے ہیں کہ اس کی کیفیت ویسی ہے جیسی کہ ساز کے تاروں سے نغمہ پیدا ہونے کی ساز کے ٹوٹنے پر نغمہ ناپید ہو جاتا ہے اسی طرح جسم کی تخریب سے نفس فنا ہو جاتا ہے۔ مادیت کے فلسفے میں نہ خالص ہے اور نہ انسان کی کوئی مخصوص حیثیت۔

قرآن کریم میں تکریمِ آدم کے قصے میں ملائکہ کا ذکر ہے۔ ملائکہ کی حقیقت بھی عقل و ادراک پر پوری طرح منکشف نہیں ہو سکتی کائنات میں مشیتِ باری کے ماتحت بے شمار قوتیں کار فرما ہیں اہل حکمت ان کو عقلِ کل کے مظاہر خیال کرتے ہیں

بالفاظ دیگر وہ قوانین فطرت کے مترادف ہیں انبیاء اور اولیا کا تجربہ ہے کہ خاص حالات میں یہ قوتیں متمثل ہو کر نظر آتی ہیں۔ عارف رومی کا یہی عقیدہ ہے۔ حقیقہً ما فیہ ہیں جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں وہ ملائکہ کے متعلق فرماتے ہیں کہ ملائکہ عقل کل کی کیفیتیں ہیں جو متمثل ہو جاتی ہیں۔ اس کی مثال وہ دیتے ہیں کہ موم سے انسان کئی قسم کے پیدا بنا سکتا ہے لیکن اگر ان پرندوں کو پگھلا دیں تو ان میں موم کے سوا اور کچھ نہ ملے گا یہی کیفیت فرشتوں کی ہے کہ اگر ان متمثل صورتوں کو پگھلا دیں تو ان میں عقل کل کے سوا اور کوئی عنصر نہ ملے گا۔ قرآن کی تعلیم یہ ہے کہ کائنات میں خدا کے بعد انسان کا درجہ ہے۔ مشرکین کے مذہب میں یا تو خدا کا کوئی ننسوہ ہی نہ تھا اور یہاں کوئی ہم تصور تھا وہ یہ تھا کہ وہ خالق تو ہے لیکن حیات و کائنات کے نظم و نسق اور کاروبار میں وہ زیادہ تر ایک معطل ہستی ہے۔ زندگی کے معاملات میں دیوتاؤں کا دخل رہتا ہے۔ خدا کے بعد انھیں دیوتاؤں کا درجہ ہے ان دیوتاؤں میں عظمت و جبروت کے مدارج ہیں لیکن انسان ان سب کے مقابلے میں بے چارہ ہے۔ اسلام میں دیوتاؤں میں ملائکہ ہیں جو مشیتِ ایزدی کے مطابق عمل کرتے ہیں ان کی اپنی خواہشوں کا کوئی نہ ہونا نہیں۔ فطرۃ اللہ کا اصول یہ ہے کہ اس میں تبدیلی نہیں ہوتی قوانین فطرت میں کسی مخلوق کی مرضی کے مطابق رد و بدل نہیں ہو سکتا۔ نصب العینی آدم کے سامنے تمام ملائکہ کو سرسجود نہ ہونے کا حکم دیا گیا جس کے معنی یہ ہوئے کہ کائنات میں عالم الہی سے جو قوتیں اور قوانین کارفرما ہیں وہ سب انسان کے لئے قابل تسخیر ہیں۔ دوسری جگہ قرآن کہتا ہے کہ شمس و قمر کو تمہارا رہے لئے تسخیر کیا گیا۔ علاوہ ازیں قرآن کہہ کر علم الہی اس تسخیر کا ذریعہ بتایا ہے۔ جب تک انسان علم میں ترقی نہ کرے تب تک تسخیر مان ہیں ہوتی۔ یہ قوتیں اسی وقت انسان کی طبع ہوتی ہیں جب وہ مادیات یا ارضیات کا علم حاصل کرتا ہے۔ اور لا تبدیل لخلق اللہ کے اور یہ تسلیم ہوتا ہے کہ وہ ہیں۔ انہی جہاں فی الاکرام خلیفہ کے مسدق صاحب المذہب ہی ہو سکتے ہیں۔ آدم و ملائکہ کے بیان میں ایک طرف آدم کی تکریم ہے تو دوسری طرف ملائکہ کی

تعلیم۔ یہ علم انفس و آفاق کے مطابق کے مظاہر و قوانین کا علم ہے انسان خدا نہیں بن سکتا، لیکن خدا کا نائب بن سکتا ہے۔ یہ کمال تخلیق و اخلاق اللہ کے تدبیر کی نل سے حاصل ہوتا ہے چونکہ خدا کی قدرت اور اس کی حکمت کی کوئی انتہا نہیں اس لئے تخلیق و اخلاق اللہ کا عمل ارتقا بھی لامتناہی ہے۔ خدا ہمیشہ آگے آگے رہے گا۔ اور انسان اس کے پیچھے، انسان عرفان کی ہر منزل پر یہ اقرار کرتا رہے گا کہ عرشک حق معرفتک لا اوریت یا عدم اسکان معرفت تامہ کے دو انداز ہیں، ایک انداز کافر ہے اور ایک موحدانہ۔ کافر انداز میں لا اوریت کے اندر محض ارباب اور تشکیک اور نادھیر ہی اندھیرا ہے۔ یا قرآن کریم کی تمثیل کے مطابق برق کی چمک سے ایک لمحہ کے لئے حقیقت کا جلوہ آنکھوں کے سامنے پھر بجلی سی کو ند گئی اور اس کے بعد پھر ظلمت محیط۔ اس کے برعکس موحدانہ لا اوریت میں خدا کی ذات و صفات کا اثر ہے اگرچہ ان کی ماہیت کے متعلق عجز ادراک ہے۔ بقول عارف رومی :-

یہی ماہیات اوصاف کمال کس نداند عجز بہ آثار و مثال
اس طرح کا عجز ادراک بھی ایک طرح کا ادراک ہے۔ انسان میں یہ صلاحیت رکھی گئی ہے کہ وہ عرفان اور تسخیر موجودات میں لا محدود ترقی کرتا چلا جائے یہ ترقی کبھی متقطع نہیں ہو سکتی یہ دنیا میں بھی جاری رہے گی اور آخرت میں بھی۔

ہر لحظہ نیا طور نئی برق تجلی
اور خیر کے متعلق مولانا روم فرماتے ہیں :

بزیہ کنگرہ کبیر یاش مردانند فرشتہ صید پیمبر شکار دینہ ال گیر
اسی خیال کو علامہ اقبال نے اس شعر کے سانچے میں ڈھالا ہے :

دردشت جنوں میں جبریں نبوں صیاد
قرآن کریم نے نصب العین آدم کو کائنات کی قوتوں اور اس کے اسرار کا امین قرار دیا ہے
خدا نے جس امانت کا ذکر کیا ہے اس کے متعلق حکما صوفیہ اور غنویں نے مختلف نظریات پیش کیے ہیں اور ان نظریات نے کچھ اس مضمون کو اپنے لئے رنگ و بھان کیا ہے۔

آسمان بابر امانت نہ تو انست کشید
قرعہ فال بنام من دیوانہ زدند (حافظ)
بڑہ آدم از امانت ہر چہ گزودن نہ نشا
ریخت بر خاک من در جام گنجیدن نہ نشا (غالب)

اتنی بات واضح طور پر سمجھ میں آتی ہے کہ انسان کو صاحب اختیار ہستی بنایا گیا اور اس کو خلافت
الہیہ کا عظیم الشان کام سپرد کیا گیا۔ صاحب اختیار ہونے کی وجہ سے انسان اس امانت میں
خیانت بھی کر سکتا ہے۔ چونکہ یہ علم اور عدل و عشق کی امانت ہے جہل اور ظلم اس امانت میں
خیانت ہے جہل اور ظلم اس امانت کی سپردگی اور اس میں خیانت کے ارتکاب کے بعد
ہی پیدا ہو سکتے ہیں۔ ارض و سما میں نہ جہل ہے نہ ظلم اس لئے کہ باقی موجودات نے اس
امانت کو قبول ہی نہیں کیا۔

گہرِ رخِ فلک گزری سر نہ خط فرمان نہ
ورگوئے ز سر باشتی وقف خم چو کاں شہر (غالب)
انسان کو کمال درجے کی صلاحیتوں کے ساتھ پیدا کیا گیا لیکن اس میں تنویم کے ساتھ اس
کو صاحب اختیار اس لئے بنایا گیا کہ وہ خود سوچ سمجھ کر اپنی مرضی اور ارادے سے اپنے
اقوال اور افعال اور اعمال کو خدا کی مشیت کے مطابق بنائے۔ ایسی مخلوق جو مجبوری سے
اس کے قوانین کی اطاعت کرے درجہ حیات میں اس مخلوق سے کم تر ہوگی جس نے اپنی
بیمیرت کی بنا پر اپنے ارادہ کو خدا کے ارادے کے مطابق بنا دیا۔ جو انسان ایسا نہ کرے
وہ اسفل السافلین تک گر سکتا ہے۔ جزا و سزا صرف صاحب اختیار ہستیوں کے لئے
ہی ہو سکتی ہے۔ خدا انسان کو پیدا کر کے اس کو فلاح و خسران دونوں کے راستے دکھاتا
دیتا ہے ان مختلف راستوں پر چلنے کے مختلف نتائج بھی اس پر واضح کر دیتا ہے۔ چہ
اس کے اختیار پر چھوڑ دیتا ہے چاہے تو جنت کا راستہ اختیار کرے اور چاہے تو جہنم
کی راہ لے۔ انسانیت کا راستہ ایک کھنجر استہ ہے آدمی کو بھی جیسے نہیں انسان ہوتا اس پر
آدمی قدم قدم پر خطرات اور دساؤں سے دوچار ہوتا ہے یہ وقتیں مرتبے کی بلندی کے
پیدا ہوئی ہیں۔ ع۔ جن کے رتبے ہیں سوا اُن کو سوا مشکل ہے۔

اسلام حقیقت کائنات ربوبیت رب رحمت عامہ کا دین ہے اس میں عباد بھی
ہے اور ارتقا بھی۔ یا اس اور قنوط لفر کے مراد ہیں کائنات محض مایا یا فریب ادراک

نہیں۔ زندگی آدمؑ کے جرم یا کسی پہلے جہنم کی سزا نہیں دُنیا جائے عقوبت نہیں۔ بلکہ موضوعِ عرفان اور موقع امتحان ہے۔ حیات و کائنات کے ممکنات لامتناہی ہیں علم اور عمل سے ممکن کو موجود کرنا مضمراتِ حیات کو آشکار کرنا زندگی کے اقدار کو سمجھ کر اعمال کو ان کے مطابق بنانا اسماء الطہی کا علم حاصل کر کے صفاتِ اللہ کو حتی المقدور اپنانے کی کوشش کرنا جس کو قرآن حکیم اللہ کے رنگ میں رنگا جانا کہتا ہے اور اس طرزِ عمل سے خدا سے قریب اور قرب ہونے کی سعی کرنا یہی زندگی کا لازمی اس کی صداقت اور یہی اس کا مقصد اور نصب العین ہے۔ اس راستے پر چلنے والا انسان خلیفۃ اللہ کی مسند پر متمکن ہوتا ہے۔ اس کے شعور میں نور اور اس کے دل درخ میں غیر معمولی قوتوں کا نشو و نما ہوتا ہے۔ وہ حکمت جسے قرآن کریم خیر کثیر کہتا ہے اس کے دروازے انسان پرین نہیں ہیں اسی طرح اعمال کی دُنیا میں توبہ کا دروازہ بھی ہر وقت کھلا ہے۔ عصیان کے احساس کے بعد اس کی طرف سے منہ موڑ لینے کا نام توبہ ہے۔ پہلی توبہ سے زندگی کا رخ بدل جاتا ہے۔

حیاتِ بخش نظریہ زندگی وہی ہو سکتا ہے جو انسان کے قلب میں سے نکلے اور حزن کو نکال دے۔ آدمؑ کے متعلق قرآن حکیم نے جو تعلیم دی ہے وہی اس کی ضمانت ہو سکتی ہے کہ ہر قسم کا خوف جو زندگی کی قوتوں کو مفلوج کرتا ہے اس کی قطعاً بجھائی ہو جائے۔ جو انسان اپنی حقیقت سے نا آشنا ہے وہ فطرت کے مظاہر اور حوادث سے ڈرتا ہے اس ڈر کی وجہ سے وہ ہر وقت ہمارا ہوتا ہے۔ اس کا ڈر غیر موجود معبودوں کو تراشتا اور انسان کا سران کے سامنے خم کرتا ہے۔ قرآن نے انسان کو کہا کہ تو خلیفۃ اللہ اور مسخر کائنات ہے تو کسی سے مت ڈر فقط خدا کا ڈر جو تمام خوفوں کا قاطع ہے، افسوس حیات ہے۔ لیکن خدا کے متعلق خوف کے وہ معنی نہیں جو اور اشیا اور ہستیوں کے متعلق ہو سکتے ہیں۔ خدا سے ڈرنے کے نقطہ یہ معنی ہیں کہ انسان اپنی فطرت کے قوانین کی خلاف ورزی سے ڈرے جس سے لایا مصائب پیدا ہو سکے۔ اگر کوئی شخص کہے کہ میں ناقابلِ ہضم ثقیل غذا کھانے سے ڈرتا

ہوں یا یہ ہے کہ مجھے اپنے محبوب سے ڈر لگتا ہے کہ کوئی ایسی بات نہ کہہ بیٹھوں یا کہہ بیٹھوں جس سے محبت میں رخنہ پیدا ہو جائے۔ تو ایسی صورتوں میں خوف کے وہ معنی نہیں جو ظالم کے ظلم یا موزی کی ایذا سے ڈرنے میں پائے جاتے ہیں ان باند اور لطیف معنوں میں خدا کا خوف حکمت کا سرچشمہ اور حیات طیبہ کا ضامن ہے۔
 مَخَافَةُ اللَّهِ سِرُّ الْحِكْمَةِ۔ اسلام انسان کو حریت کی تعلیم دیتا ہے لیکن جب تک اشیاء اور حوادث کا خوف باقی ہے تب تک انسان کو حقیقی حریت حاصل نہیں ہو سکتی۔
 عارفِ رومی نے اس آدم کی حقیقت کو خوب پہچانا جو قرآن کریم نے انسانوں پر واضح کی تھی:-

بوالبشر کو علم الاسماء بگاست
 صد ہزاراں علمیں اندر ہر گاست
 چشمِ آدم کو بندہ پاک دید
 جان و سرِ نامہا گشتش پدید
 چوں ملائک نور حق دیدند اندر
 جملہ افتادند در بندہ بر
 لوحِ ایں آدم کہ نامش می برم
 قاصدِ گم تا قیامت بشمرم
 مشنوی میں جا بجا مولانا نے اس منہمک کو دہرایا ہے کہ انسان کو علم و حکمت کی ذریعہ
 فیضیلت حاصل ہوتی ہے لیکن ان کے دل عقل کے بے شمار مدارج ہیں۔ عالم
 صورت و معنی پر مشتمل ہے۔ ہر چیز کی ایک صورت ہے اور ایک اور کے معنی ہیں۔ صورتات
 و صورت کا علم بھی علم ہے لیکن اس علم میں ایک حد تک حیوان کو بھی انسان کے ساتھ شرکت
 حاصل ہے۔ وہ علم جس نے انسان کو سجودِ برائے بنا دیا صورتوں کا علم نہیں برائے برائی کا
 علم ہے۔ انسان کی روحانی زندگی کے لئے جو معانی ہی آبِ حیات ہے۔
 تنہا از ذوق معنی شیرِ خمیخوئی جانہا
 گئے از لالہ پالائش پیکرِ آبِ حیات
 علم اور انسانیت کا جو ہر یہ ہے کہ صورتات سے معانی کی طرف صعود کیا جائے۔ اہل
 کہ اہل حیر کا علم روح کی ذہن بند ہی کر دیتا ہے اور اسے شیرِ معنی سے نوم کر دیتا ہے۔
 علم نے اہل حیر کو شیرِ پوز بند
 تا نگاہِ شیرِ ازاں علم بلند
 اسل حکمت کے متعلق ارشاد کرتے ہیں کہ:-

لہ سردار -

قطرہ دل رائے گوہر فتاد کاں بدربیا لاوگر دوں لانداد

علم نور بھی ہے اور قوت بھی شعور بھی ہے اور قدرت بھی۔ جمادات سے لے کر انسان تک موجودات کے جو طبقات ہمارے سامنے ہیں ان میں ادنیٰ اور اعلیٰ کا معیار سوا شعور کے اور کچھ نہیں اکثر حکماء و صوفیہ کا یہ عقیدہ رہا ہے کہ جمادات بھی مطلقاً بے شعور نہیں مگر ان کے شعور کا انداز اتنا مختلف ہے کہ ہم اس کو سمجھ نہیں سکتے یہ وہی بات ہے جو قرآن کریم نے کہی کہ سموات و ارض میں ہر شے خدا کی تسبیح کرتی ہے لیکن تم اس تسبیح کو نہیں سمجھتے یہ تسبیح یا شعور کچھ بھی ہو بہر حال ایک قسم کی زندگی کے ساتھ وابستہ ہے۔

خاک باد و آب و آتش بندہ اند سے با من و تو مردہ با حق زندہ اند

علامہ اقبالؒ نے بھی افکار اسلامیہ کی تشکیل جدید کے انگریزی خطبات میں اسی عقیدے کی توثیق کی ہے کہ خاں روح ہستی ہے اور ذی شعور خلاق نشی کل ہے۔ روح خلاق کل سے جو موجودات ظہور پذیر ہوتے ہیں وہ ارواح ہی ہیں۔ کائنات کے ہر طبقے میں ارواح ہی کے جنود ہیں۔ ہر روح شعور کا آئینہ ہے کوئی دھندلا، کوئی صاف، کوئی بھانپتا، کوئی رنگ آلود، کوئی صیقل زدہ۔ نباتات میں شعور جمادات کے مقابلے میں ترقی یافتہ ہے اسی ترقی کی مناسبت سے اس میں قوت نشو و نما ہے جذبہ تنظیم ہے، ذوق جمال، ہے اسی وجہ سے برگ درخت سبز بھی معرفت کدو کار کا دفتر ہے۔ حیوان میں شعور کی مزید ترقی سے حرکت ارادی کا اضافہ ہو جاتا ہے حیوان درخت کی طرح پاگل نہیں ہوتا بلکہ نقل مکانی سے طلب غذا اور حفاظت حیات کر سکتا ہے۔ نباتات حیوانات کے مقابلے میں بے بس ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شعور کی ترقی قوت تسخیر کی ترقی ہے حیوان سے اوپر انسان کا درجہ ہے۔ انسان کو جو فضیلت اور قدرت حاصل ہے اس کی وجہ محض اس کا ترقی یافتہ شعور اور اس کی عقل ہے۔ مادی قوت ذرے ذرے میں اتنی ہے کہ ایک ذرہ شق ہو کر ایک پہاڑ کو ڈاڈے، مگر مادہ شعور کی خفگی کی وجہ سے مقررہ اور معمولی حرکت کے علاوہ اور کوئی کام نہیں کر سکتا۔ انسان کا شعور اس قوت کو فعل میں تبدیل کرتا ہے۔ آدم کے لئے جو شمس و قمر مستخر ہو جاتے ہیں تو اس کی وجہ علم فطرت اور علم اشیا

ہے جس کی بدولت کائنات کی قوتیں اس کے سامنے سرسجود ہوئیں۔ علم کی قوت میں کس کو شک ہو سکتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں :-

آدمِ خاکی ز حق آموخت علم تا ہفتم آسماں آفرخت علم
نام نہ ناموس ملک را در شکست کوری آن کس کہ بلحق در شکست
خاتم ملک سلیمان است علم جملہ عالم صورت و جان است علم
نظامی نے اسی مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے :-

دل عالم توئی خود را میں خرد بایں ہمت تو اں گئے از فلک برد
چناں داں کا یزدان خلقت گزید است جہاں خاص از پئے تو آفرید است
اکثر ادیان نے دین کا مدار انسان کی بے بسی پر رکھا ہے اور اس کو یقین دلانے کی کوشش کی ہے کہ تو کچھ نہیں ہے تیرا ہونا نہ ہونا برابر ہے تو ناچیز ذرہ ہے تو مجبور ہے تو مقہور ہے تو ناکردہ گناہ معذوب ہے۔ نہ تیری نیکی کی کچھ حقیقت ہے اور نہ تیری بدی کی تیری عقل جس پر تجھ کو ناز ہے ایک نارسا یا گمراہ کن چیز ہے۔ اسلام نے اس کے عکس انسان کے اندر اس اذعان کو راسخ کرنے کی کوشش کی کہ علم بے ہانفت ہے اور عقل وہ جو ہر ہے جس پر کائنات کا نظام قائم ہے چونکہ کائنات کی تنظیم میں عقل ہے اور انسان کے اندر اس کی سب سے زیادہ تر فی یافتہ صورت پائی باقی ہے اس لئے انسان اپنی عقل کو کائنات کی عقل کا آئینہ بنا سکتا ہے جسے تسخیرِ فطرت کہتے ہیں وہ فطرت کے اعلیٰ قوانین کے علم سے میسر آتی ہے۔ جو انسان عقل کا صحیح استعمال کرے گا اور اس کے غریبات اور عصیان کی آلودگی سے پاک رکھیں گا اس کو تسخیرِ فطرت میں حصہ ملے گا اور وہ خلافتِ الہیہ سے بہرہ اندوز ہو گا۔ آدمی بے بس نہیں ہے وہ اگر حکمتِ الہیہ کی گہرائی میں غماز مایہ تمجید نکلیں گے کہ :-

آدمی را زیں ہنر بے چارہ گشت خلق دریا ہا و خلق کوہ و دشت
تا چہ با پہناست این زیارے عقل تا چہ با پہناست این زیارے عقل
بہر بے پایاں بود عقل بشر بحرِ اغواںس باید اسے پسر

عقل پہاں است و ظاہر عالمے صورت ماموج یا از مے نے
 سچے دین کا اصل کام توہمات کے طوق انسان کی گردن سے اتارنا اور اس کو خوف و
 عزن سے آزاد کرنا ہے: **الَا اِنَّ اَوْلِيَاءَ اللّٰهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**
 دین کے اسی مقصد کو مولانا نے اس مصرعہ میں ادا کیا ہے کہ **خلق را از انبیا آزادی است**
 علما طبعین کی نظر بھی اس حقیقت پر پڑی کہ جہالت اور توہمات کی وجہ سے انسان میں
 خوف اور بے جا عجز پیدا ہوتا ہے۔ **ایمقورس** جو لذتیت کے فلسفے کا امام گزرا ہے۔
 اس نے یہ تعلیم دی کہ دیوتاؤں کا وجود تو ہے لیکن انسانوں کو مطمئن رہنا چاہیے کیونکہ
 دیوتا انسانوں کی زندگی میں دخل نہیں دیتے۔ یہ ایک ادھوری سی بات تھی اور ایک نیم
 حکیم کا نسخہ تھا۔ دیوتاؤں سے مطمئن رہو اور لذت و سکون طلب کرو۔ تمام عالم آدمی
 اور مانے کے ذرات کی حرکت کو رانہ اور بے مقصد ہے۔ انسان کے لئے بس اتنا علم
 کافی ہے جس کی بدولت وہ تکلیف سے بچنے اور راحت کی طلب میں کسی قدر کامیاب
 ہو سکتا ہے۔ **ایمقورس** کو بس یہی غرضان نفس حاصل ہوا جو حقیقت میں گمراہ کن ہے کہ
 انسان کا نفس فقط لذت کا طالب ہے اس کے علاوہ زندگی کا کوئی اور مقصد نہیں۔ اس
 فلسفے کے مطابق درحقیقت زندگی کا کوئی بھی مقصد نہیں ہے گلے پڑا دھول کسی طرح بجانا ہے
 اس میں سے کچھ لذت آفریں آوازیں نکالی جائیں، مادیت کی غیر معمولی ترقی حقیقت میں
 گزشتہ صدیوں میں ہوئی ہے۔ اس ترقی کی بدولت انسان کو مادی فطرت کے مظاہر کا
 بہت سا علم حاصل ہو گیا فطرت کے حوادث کے مقابلے میں اس کی بے بسی کم ہو گئی لیکن
 اس ایک طرف ترقی نے گمراہی کا سامان بھی پیدا کر دیا۔ مادی فطرت علت و معلول کے سہرے
 کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی ہے اسی لئے ہر مادہ پرست سائنس ان جبری ہوتا ہے طبعی
 کو اس مادی فطرت میں جبر و لزوم ہی نظر آتا ہے کوئی مقاصد نظر نہیں آتے طبعی فطرت یا
 ریاضیات کے سانچے میں ڈھلتی ہے۔ ریاضیات میں کہیں اختیار اور مقصد کوشی کا شائبہ نظر
 نہیں آتا طبعی کی عقل زیادہ تر ریاضیاتی عقل ہوتی ہے۔ سائنس اسی عقل کی پیداوار ہے
 لیکن اس عقل پر ایسا پردہ پڑا کہ وہ خود اپنی منکر ہو گئی۔ مادیت نے یہ مہمل فلسفہ پیدا کیا کہ

عقل دماغ کی پیداوار ہے اور دماغ مادی ذرات کی اتفاقی تنظیم سے صورت پذیر ہوا ہے کائنات میں عقل کی کوئی مستقل حیثیت نہیں اس کو کوئی مطلق مقام حاصل نہیں یہ ایک اتفاقی اور اضافی پیداوار ہے جو منظر محض اضافات سے پیدا ہوا ہے وہ تغیر اضافات سے تبدیل یا ناپید ہو جائیگا۔ مادی سائنس نے عقل اور نفس کے وجود ہی سے انکار کر دیا جو چیز عقل اور نفس نے پیدا کی تھی اسی نے عقل اور نفس کو غیر حقیقی قرار دیا انسان کی اس کے سوا اور کوئی حیثیت نہ رہی کہ مائے کی تنظیمات میں وہ ایک اعلیٰ درجے کی تنظیم کا منظر رہے لیکن اس تنظیم کا کوئی ناظم نہیں ہے۔ مائے کی تنظیم جسے انسان کہتے ہیں اس کے مادے کی دیگر تنظیمات کو سمجھ سکتی اور ان سے فائدہ اٹھا سکتی ہے۔ بے مقصد مادی کائنات میں اتفاق سے ایک صاحب مقصد ہستی ظہور میں آگئی ہے عقل کائنات کے قوانین کو سمجھ سکتی ہے۔ حالانکہ یہ قوانین خود کسی عقل پر مبنی نہیں۔ مادی سائنس انسان کو تو بہت سے چھڑا کر آزاد کرانا چاہتی تھی لیکن اس کوشش کا نتیجہ نہایت ہی بدہ نظرا کہ آزادی کا مفہوم ہی سلب ہو گیا اگر مادہ صاحب اختیار نہیں ہے تو اس کی وہ مادی تنظیم جسے انسان کہتے ہیں کس طرح آزاد ہو سکتا ہے اگر مادی حرکات بے مقصد ہیں تو انسان صاحب مقصد ہستی کہاں سے بن گیا۔ مقاصد کو پورا کرنے کے لئے اختیار کا ہونا لازمی ہے لیکن مادے کے سلسلہ علت و معلول میں اور اس کے جبر و لزوم میں اختیار کی کوئی کنجائش نہیں۔ مادی سائنس کی ہر ترقی نے انسان کی تائیل و تحقیر کی ہے۔ قرآن نے مادیت جس پرستی اور جبریت کو ابدی سیست قرار دیا ہے شیطان مادہ پرست بھی ہے جس پرست اور جبری شیطان نے محض مادیت کے نقادہ نظر سے اپنے آپ کو آدم پر مرزا اور اس سے منسلک سمجھا اور یہ دعویٰ کیا کہ آدم محض مٹی کا بنا ہوا ہے اور میں آگ سے بنا ہوں جو مٹی سے زیادہ لطیف مادہ ہے۔ وہ آدم کے علم کی صلاحیت اور اس کے لامتناہی امکانات کو نہ دیکھ سکا یہی مادیت کے فلسفے کا خاصہ ہے۔ آج تک ہر مادی فلسفی اسی ایسی عقیدے کو مختلف نظریات میں ڈھالتا چلا جا رہا ہے۔ مادیت نے انسان کو دیوتا پرستی سے بچھڑا کر مادہ پرست بنا دیا اور اس کو انسانیت کی ترقی خیال کیا۔ ایک تو ہم سے نکالا اور دوسرے تو ہم میں مبتلا کر دیا مادی

مظاہر کے متعلق سائنس کے معلومات عملاً اکثر درست ہوتے ہیں اگرچہ ان کے اندر بھی ظہرات میں تبدیلی اور ترقی ہوتی رہتی ہے۔ مظاہر کی بعض توجہات بعد میں ناقص اور نا کافی شمار ہوتی ہیں لیکن حکمت بالغہ کے نقطہ نظر سے مادی سائنس کا بنیادی عقیدہ ہی غلط ہے اسلئے وہ ماہیت انسان اور حقیقت کائنات تک نہیں پہنچ سکتی۔ علم ہیئت کی ترقی کو پرنسپل کے اس نظریہ سے شروع ہوتی ہے کہ سورج زمین کے گرد نہیں گھومتا بلکہ زمین سورج کے گرد گردش کرتی ہے۔ زمین کو کائنات میں کوئی مرکزی حیثیت حاصل نہیں۔ زمین لامتناہی کائنات میں ایک ذرہ ناچیز سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتی جن مادیات نے اپنے آپ کو قدیم بطلموسی زمین کی مرکزی ہیئت سے وابستہ کر رکھا تھا۔ ان کے عقائد کو اس جدید نظریہ سے بہت دھکا لگا اسی لئے دیر تک یہ مادیات اس جدید نظریہ کو باطل قرار دیتے رہے کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ اگر زمین کی کوئی مرکزی حیثیت اور مخصوص ہیئت نہیں تو اس پر ہنسنے والے انسان کی کیا مخصوص حیثیت اور ہیئت ہو سکتی ہے۔ مادیات کا تمام دائرہ انسان اور زمین کی مخصوص حیثیت کے ساتھ وابستہ تھا جب یہ امتیاز اجرام فلکیہ کی لامتناہی میں گم ہو گیا تو یہ نتیجہ نکالا گیا کہ انسان کے تمام مذہبی عقائد باطل ہو گئے ہیں افلاک کی لامحدودیت اور حیرت کن عظمت نے انسان کو حقیر بنا دیا۔ حکماء میں اس کا جواب جرمنی کے مشہور فلسفی کانت نے دیا اور بتایا کہ انسان کوتاہ بینی سے مادی عالم اور زمان و مکان کی لامحدودیت سے مغلوب ہو گیا ہے اگر وہ عقل و ادراک کا صحیح جائزہ لے لے اور عالم و معلوم اور علم کی حقیقت دریافت کرے تو وہ اس نتیجے پر پہنچے گا کہ زمان و مکان اور علت و معلول خود انسان کے زاویہ نظر اور آلات ادراک ہیں۔ خارج میں ان کی کوئی مستقل حیثیت نہیں۔ ہستی فی نفسہ کچھ بھی ہو لیکن موجودات اور حوادث ہم کو جس طرح نظر آتے ہیں وہ انسان کے اپنے نقطہ نظر کا نتیجہ ہیں۔ مرکز کائنات نہ زمین ہے نہ سورج نہ نظام شمسی بلکہ مرکز کائنات خود انسان ہے۔ اگر انسان مادی کائنات کا نتیجہ ہوتا تو یہ لامحدود کائنات سمٹ کر اس کے حیطہ ادراک میں کیسے آجاتی۔ اگر انسان اس مادی کل کا جزو ہوتا تو یہ کل از روئے علم اس جزو میں کیسے سما سکتا۔ مادی سائنس نے کہا کہ علت و معلول

کے لزوم کی کڑیوں میں انسان کا اختیار کہیں نظر نہیں آتا اس لئے اختیار کا وجود نہیں اور انسان نے یونہی دھوکے سے اپنے آپ کو صاحب اختیار سمجھ لیا ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ یہ نظریہ تعلیل اور علت و معلول کی کڑیاں کس نے بنائیں۔ یہ انسانی فطرت نے خود مظاہر فطرت کو سمجھنے اور ان سے کام لینے کے لئے وضع کی ہیں جس نفس نے یہ زنجیریں بنائی ہیں وہ خود پابند زنجیریں ہیں۔

کانٹ سے صدیوں پیشتر عارف رومی مثنوی میں جا بجا اسی نظریہ کو پیش کر چکا تھا کہ کائنات بامعنی ہے اور معنی کا مرکز قلب انسان ہے قلب قالب کی پیداوار نہیں ہے بلکہ اس کے برعکس قالب قلب کی پیداوار ہے۔ اور اشیا ہیں جو خواص محسوس ہوتے ہیں وہ فی نفسہ اشیا ہیں موجود نہیں ہوتے بلکہ ہمارے ادراک کی اضافت سے ظہور پذیر ہوتے ہیں۔

قالب از ما هست شدنے ما از و یادہ از ما هست شدنے ما از و

فرماتے ہیں کہ کائنات کے مقابلے میں انسان نے اپنے آپ کو ایسا حقیر سمجھ لیا ہے۔ جیسے سلیمان علیہ السلام کے مقابلے میں حیوینی لیکن حقیقت یہ ہے کہ انسان سلیمان ہے اور کائنات اپنی مکانی لامحدودیت کے باوجود انسان کے مقابلے میں حیوینی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔ اگر انسان کی عقل اور ادراک کا یہ انداز نہ ہوتا تو کائنات بھی جس طرح محسوس و موجود دکھائی دیتی ہے اس انداز کی نہ ہوتی۔

گرچہ ایں جملہ جہاں ملک ہے است ملک در چشمِ دلِ اولائے مست
کائنات کی صورت اور خود ہماری صورت اس عقل کا مظہر ہے جو انسان کو ودیعت کی گئی ہے
عالم ظاہر ہے اور عقل پنہاں۔ یہ صورتیں عقل کے بھر پے پامان کی موجیں ہیں یا کاسہ ہائے جانا
کی طرح اس کے اوپر تیرتی پھرتی ہیں

عقل پنہان است و ظاہر عالمے صورتِ ما موجِ یا از و است
صورتِ ما اندیں بحرِ عذاب میدانِ دو چوں کا سہل و آسان ہے
انسان جو اس سے کائنات کا ادراک کرتا ہے لیکن جو اس بذات خود ذریعہ علم نہیں بلکہ
نورِ دل موجود نہ ہو تو نورِ چشم سے کچھ بھی دکھائی نہ دے۔

نورِ نورِ چشم خود نورِ دل است نورِ نورِ چشم از نورِ دلِ ما حاصل است

باز نورِ نورِ دل نورِ خداست کو نہ نورِ عقل و حس پاک نہ جہاں است

لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار

انسان کا جسم مادی اور مکانی ہے لیکن اس کا دل مادی اور مکانی نہیں۔

حاشائے تدبیر و فی زیں جہاں ہم بوقتِ زندگی ہم بعد ازاں

تو بھی کوئی مرا دل نیز ہست دل فرازِ عرش باشد نے بہست

آئینہ دل چوں شود صافی و پاک نقشِ مابینتی بروں از آب و خاک

روشنِ دل گر کشاد است و صفا مے رسد بے واسطہ نورِ خدا

انوری نے ایک قصیدے میں شاعرانہ مبالغے سے اپنے ممدوح کے متعلق یہ مضمون پیدا کیا تھا کہ اگرچہ تو جہان کے اندر رہتا ہے لیکن تو جہان سے وسیع تر ہے اس کے ثبوت میں ایک بلیغ استدلال کیا ہے کہ معنی الفاظ کے اندر ہوتے ہیں لیکن الفاظ کے مقابلے میں زیادہ وسیع ہوتے ہیں۔

در جہانی و از جہاں بیشی ہیچو معنی کہ در بیاں باشد

عارفِ رمزی اس مضمون کو کسی ایک خاص فرد کے لئے نہیں بلکہ حقیقتِ انسانی کے متعلق صحیح سمجھتا تھا۔

بحرِ علمے در نئے پنہاں شدہ در دو گز تن عالمے پنہاں شدہ

ہم نے مولانا کے نظریہ ارتقا میں یہ بیان کیا ہے کہ مولانا عالمگیر ارتقا کے قائل ہیں اور

موجودہ انسان کو وہ ارتقا ہی کا نتیجہ تصور کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ میرا ارتقا اسی حالت

سے شروع ہوا جو ذرات ہوا سے مشابہ تھی اور اس حالت میں ایک طویل عرصہ گزرا۔

صد ہزاراں سال بودم در مظار ہیچو ذرات ہوا بے اختیار

یہ جہاد کی حالت تھی اس کے بعد میں نبیاتی درجے میں پہنچا۔ جدوجہد میں میں آگے بڑھتا گیا اور

پیچھے کی منزلوں کی کیفیت بھولتا گیا۔ نبیاتی مشورہ کی کیفیت تو یاد نہیں رہی لیکن موسمِ بہار میں

سبزہ گس کی طرف جو میرا میلان ہوتا ہے وہ اسی وجہ سے ہے کہ خود اپنی پہلی کیفیت کا ایک

دھندلا سا احساس اور ایک مبہم سی یاد ہوتی ہے اس ارتقا کا محرک عشق اور رجعت الی الاصل کا

میلان ہے لیکن ترقی کا ہر قدم عقل و شعور کے ارتقا کا قدم ہے۔ میری موجودہ عقل میں حیرت

ہوس کی آمیزش ہے۔ اس آلودگی سے چھٹکارا حاصل کر کے اوپر کی منازل میں ہزار ہا حیرت انگیز عقلوں کا انکشاف ہوگا۔

آمدہ اول با قلم جماد
سالہا اندر نباتی عمر کرد
وز نباتی چوں بحیوانی فتاد
جز ہماں میلے کہ دارد ستمے آں
ہمچنین اقلیم تا اقلیم رفت
عقلہائے اولینش یاد نیست
تا رہد زین عقل پر حرص و طلب
سایہ بزاہاں عقل بیند بوالعجب
از جمادی در نباتی او فتاد
وز جمادی یاد ناورد از ہر د
نامدش حال نباتی پہنچ یاد
خاصہ در وقت بہار و بہمراں
تا شد اکنوں عاقل و انا و رفت
ہم ازین عقلش تحول کرد نے است
سایہ بزاہاں عقل بیند بوالعجب

مولانا کو انسان کے اشرف المخلوقات ہونے میں کوئی شک نہیں اگرچہ یہ شرف بعض انسانوں میں محض بالقوۃ پایا جاتا ہے اور بعض میں بالفعل صلاحیت استعمال اور جوہر موجود ہے اگرچہ اس کے انہماک میں عملاً لطافتوں کے ساتھ ہی قسم کی کثافتیں مل جاتی ہیں۔ عام انسانوں کی جو حالت ہے اس کو سامنے رکھتے ہوئے یقین کرنا حال ہے کہ یہ اشرف المخلوقات ہے بشر حالت میں یہ اذل المخلوقات معلوم ہوتا ہے اور اس تعریف میں اگر تلبہ جس کے لئے قرآن کریم نے افضل السالکین کے الفاظ استعمال کئے ہیں اگرچہ یہ صلاحیت اور کمالات کا طے سے اس کی تقویم احسن ہے۔ انسانیت حیوانیت سے اذیہ ترقی کا ایک اہم قدم ہے لیکن انسان گرنے ہوئے حیوان نہیں بلکہ حیوان سے اعلیٰ ہو جاتا ہے کیونکہ حیوان کی زندگی تو اپنی جبلتوں کے لحاظ سے متوازن ہوتی ہے، اور حیوان اپنی فطرت کے مطابق عمل کرتا ہے۔ گیس ہوئے انسان کے متعلق یہ بات ہے کہ کیا یہی مجموعہ کمالات کو ہی انسانیت کا حکیم نے تنہیک سے بیان کیا ہے کہ ان کو سلیک ڈیم میں ایسا ہی ذیل انسان کے ہر ملک نظر آتی ہوئی کہ اس نے سجدہ کرنے سے انکار کیا۔ ان سبب اعلیٰ معین سجدہ کرتا ہے مگر وہ خود مولانا موجود انسانوں کو عام حالت سے بہت بلند ہیں اور وہ بالمشافہہ ہوتے ہیں۔ کوان اشعار میں دہراتے ہیں کہ ان کے وقت چرات کے انسانوں کی بھی یہی فطرت ہے۔

کہ یہاں ظلمت ہی ظلمت ہے اس اندھیرے میں ٹھونڈا رہا ہوں کہ کوئی انسان بھی کہیں ہے یا نہیں۔

دی شیخ با چراغ، ہی گشت گردِ شہر

کہ دُعا و دُردِ موم ابراہیم آرزوست

از ہمرانِ سست عناصرِ دلم گرفت

شیرِ خدا و رستمِ یزدانم آرزوست

گفتم کہ یافت می نشود خستہ ایم ما

گفت آنکہ یافت می نشود انم آرزوست

علامہ قبالؒ بھی جو عارفِ رومی کی طرح عروجِ آدم کے قائل تھے۔ صیرت سے پوچھتے ہیں۔

یہی سلطان ہے تیرے بحرِ بر کا

کہوں کیا ماجرا اس بے بصر کا

نہ خود ہیں نے خدا ہیں نے جہاں ہیں

یہی شہ کار ہے تیرے ہنر کا

حکیم نطشے بھی موجودہ انسان سے اس قدر بیزار ہے کہ انسان سے بہتر ایک مخلوق کا تصور

قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے جسے وہ سپر مین یا فوق الانسان کہتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ

موجودہ نوع انسان کو اب منسوخ ہو جانا چاہیے تاکہ آگے کی طرف ارتقا کا ایک اندر قائم

اٹھ سکے۔ خانی فلسفی کے لئے یہ بتانا دشوار ہے کہ آگے کا قدم کس طرف اٹھیکا اور

اس نئی نوع کا اندازہ حیات کیا ہوگا۔ اس سے اوپر کی زندگی عارفوں کا روحانی تجربہ ہے

جسے وہ محسوسات اور معقولات کی زبان میں قابل بیان نہیں سمجھتے۔ مولانا لوگوں کو یقین دلانا

چاہتے ہیں کہ کچھ لوگ ایسے ہیں جو آگے کی منزل میں قائم رکھ چکے ہیں ان کے تجربے کو قابل

وثوق سمجھ کر تم بھی ہر بات سے آگے قدم بڑھاؤ۔ عقل جزوی اور عقل حسی سے عقل کلی کی طرف ترقی

کر دو۔ اگرچہ یہ ترقی و بیدار حیات اور عشق کی بدولت ہوگی لیکن ہوگی آگاہی کی تمتی۔ ان کا استدلال

یہ ہے کہ تم دیکھتے ہو کہ ہستی میں مدارج موجود ہیں اور ایک درجے سے دوسرے درجے میں ترقی

ہوتی رہی ہے اور اب بھی ہوتی ہے۔ ادنیٰ کی تسخیر سے اعلیٰ کا ظہور ہوتا ہے۔ مٹی دانہ

کاشتہ کی صحبت اور اس کے عشق سے اپنے آپ کو گلزار بنا لیتی ہے۔ اسی طرح نبات حیوانی

جسم میں مبادل ہو جاتی ہے۔ کوئی وجہ نہیں کہ یہ سلسلہ موجودہ انسانیت پر پہنچ کر ختم ہو جائے اور

مزید ارتقا رک جائے۔ فنا و بقا کا قانون حقیقت میں ارتقا کا ازلی قانون ہے۔

قوازاں روز سے کہ در ہست آمدی

امتنشی یا خاک یا باد سے بدی

گر بدار حالت تہاب و دے بقا

کے رسیدے مرتہ ایس ارتقا

از مبدل ہستی اول نماںد ہستی دیگر بجائے او نشاںد
 ہچنین تا صد ہزاراں ہست ہا بعد یک دیگر دوم یہ نہ ابتدا
 ایں بقا ہا از فنا ہا یافتی از فنا پس رو چہا بر تافتی
 صد ہزاراں حشر دیدی اے عنود تا کنوں ہر لحظہ از بدو وجود
 تازہ می گیر و کہن را می سپار کہ ہر امسال ت فرزندت از سر پار

قرآن کریم نے کہا کہ انسان کی فضیلت اور خلافت الہیہ کے لئے اس کی صلاحیت علم کی بدولت ہے۔ مولانا بھی فرماتے ہیں کہ تمام ترقی علم و عقل اور آگاہی کی ترقی ہے اور آگاہی کے ساتھ جان میں اور قوت میں اضافہ ہوتا ہے :

غیر غم و جاں کہ در گاؤ خراست آدمی را عقل و جاں دیگر است
 اقمقائے جاں چوئے دل آگہی است ہر کہ آگہ تر بود جانش قوی ست
 روح را تاثیر آگاہی بود ہر کہ ایں بیش الہی بود

حیاتیاتی نظریہ ارتقا جسے ڈارون نے پیش کیا وہ مولانا کے نظریہ ارتقا کے مقابلے میں بہت خام اور پست معلوم ہوتا ہے۔ ڈارون کہتا ہے کہ زندگی نفس نباتی یا حیوانی زندگی ہے اور اس میں تمام تنوع اور ترقی پیکار حیات اور بقائے الصلح کے راستے سے ہوئی ہے زندگی اصل میں مادی ہے اور اس کا واحد مقصد مادی ماحول سے توافق پیدا کر کے اپنی بقا کا سامنا جیتا کرنا ہے زندگی کے جوہر میں کوئی اقدار نہیں کوئی میلان عروج و کمال نہیں اتفاقی طور پر بعض حیوانات کی ساخت میں کوئی انوکھی چیز پیدا ہو جاتی ہے جو زندگی کی کشمکش میں مفید ثابت ہوئے کی وجہ سے باقی رہ جاتی ہے اور آخر وہ نسلوں کو ورثے میں مل جاتا ہے۔ یہ تمام منطقی حیات اور تمام حسن و جمال انہیں اتفاقی حوادث کا نتیجہ بنتا ہے۔ اس کے مقابلے میں مولانا فرماتے ہیں کہ زندگی جس ہستی انسان سے سرزد ہوئی ہے وہ مادی اقدار اور جان و کمال اور یہ ہے اسی لئے وجود کی ہر شکل میں اس سلطنت کی طرف مود کیلئے کا میلان ہے کسی ایک حالت میں نفس بقا مقصود نہیں زندگی سکون طلب نہیں بلکہ حرکت طلب ہے اس کے اعمال محض میکانیکی نہیں بلکہ مقصد کو نش میں۔ کائنات کی جو علت اولی ہے وہی اس کی

علت غائی بھی ہے اسی لئے قرآن کریم نے اس کو ھوالاقل بھی کہا ہے اور ھوالاخر بھی۔
 تمام ارتقا خدا سے ہے اور خدا کی طرف ہے۔ خدا مصدر حیات بھی ہے اور اس کا نصب العین
 بھی۔ چونکہ کوئی ہستی ہستی مطلق نہیں بن سکتی اس لئے ارتقا کا عمل بھی لامتناہی ہوگا۔ کوئی
 منزل ایسی نہ ہوگی جس کو آخری منزل کہہ سکیں۔ آخری منزل کبریا ہے جس کی طرف مسلسل
 بڑھتے رہنا ہی زندگی کا میدان اور اس کا مقصود ہے۔

مغربی حکماء سے فرانس کے یہودی فلسفی برگساں نے ڈارون کی تردید کی اور تخلیقی
 ارتقا کا نظریہ پیش کیا اور بتایا کہ زندگی کا جو میدان خلقاتی ہے زندگی آگے بڑھتے
 ہوئے نئے اندازوں کی تکوین کرتی رہتی ہے لیکن اس کا کوئی معین نصب العین نہیں کوئی
 ایسا ازلی وابدی نقشہ نہیں جو الآن کہا کان موجود ہو اور زندگی اپنے آپ کو اس کے مطابق
 ڈھلنے میں مسلسل کوشاں ہو۔ برگساں نے اپنے نظریہ وجود اور نظریہ ارتقا میں کہیں خدا
 کا ذکر نہیں کیا اس پر کھل پور ہونی شان کا انکشاف ہوا لیکن یہ انکشاف مزید
 معرفت کی طرف نہ بڑھ سکا۔ اگرچہ آخر میں اس نے مذہب اخلاق پر جو کتاب لکھی اس میں
 اس اذعان کو پیش کیا کہ میں زندگی کے جس میدان کو عرفان حقیقت کہتا چلا آیا ہوں
 وہ وہاں انبیا اور اولیا میں پایا جاتا ہے اور یہ وہاں وہی ہے جسے عشق سے
 تعبیر کر سکتے ہیں۔ یہاں پر وہ جلال الدین رومی کے بہت قریب پہنچ گیا ہے۔ عارف
 رومی اور حکیم مغرب برگساں کے نظریات میں جو مشترک عناصر ہیں ان سے علامہ اقبالؒ
 بھی بہت متاثر تھے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ علامہ اقبالؒ بہت حد تک ان دونوں کے
 ہمنوا ہیں اور ان دونوں سے فیض یاب ہیں نظریہ زمان و مکان میں وہ ان دونوں سے متفق
 تھے۔ کہ زمان و مکان کا عام تصور مادی ہے حقیقی زمان وہ نہیں ہے جسے پیمانہ اعراف
 فردا سے ناپ سکیں۔ یہ زمان و مکان جس میں مادی اور حیوانی زندگی بسر ہوتی ہے
 ایک پست درجے میں زندگی کے زوایاے نگاہ ہیں۔

جہاں ما کہ پایا نے نہ دارد چو ما ہی دریم ایام غرق است
 لیکن یہ ہم ایام تمام کا تمام اس جام میں غرق ہے جسے انسان کہتے ہیں:

یم ایام دریک جام غرق است

طبعی سائنس نے، مادیت کے تمام فلسفوں نے اور مذاہب کے اندر بعض متکلمین کے علم الکلام نے تقدیر کا ایک ایسا مفہوم پیش کیا کہ تمام زندگی جبری زنجیروں میں جکڑی گئی۔ مادیت نے کہا کہ زندگی کے تمام مظاہر مادہ و حرکت کے اٹل قوانین کے جبر سے پیدا ہوتے ہیں اگر کوئی عالم کل یا ہر ریاضیات کائنات کے موجودہ مظاہر کا احاطہ کر سکے تو محض مادی اور ریاضیاتی قوانین کے اطلاق سے وہ بتا سکے گا کہ آئندہ حیات و کائنات میں کیا کیا حوادث و مظاہر پیدا ہونگے۔ کوئی واقعہ اس لزوم کی عالمگیر گرفت سے خارج نہیں ہو سکتا۔ جبری متکلمین نے کہا کہ ازل سے اب تک جو کچھ ہونے والا ہے وہ خدا کے ہاں لوح محفوظ میں درج ہے۔ ہر بات نوشتہ تقدیر کے مطابق ظہور میں آتی ہے۔ تمام کائنات کی طرح انسان بھی مجبور ہے۔ اگر یہ مان لیا جائے تو انسان کی ہستی بھی شمس و قمر اور شجر و حجر کی سی رہ جاتی ہے اختیار کے فقدان سے ذمہ داری بھی غائب ہو جاتی ہے اور تمام اخلاقی تعلیم بھی بے کار ہو جاتی ہے۔ جس طرح مادیت نے انسان کو بے حیثیت اور بے بس بنا دیا تھا اسی طرح اس متکلمانہ فلسفہ نے بھی اس کے وقار کو ختم کر دیا۔ عارفِ رومی اس جبری نظریہ کے شدید مخالف ہیں۔ اگر خدا کا جوہر خلّاتی ہے تو لازم ہے کہ خلیفہ اللہ بھی اس سے بہرہ مند ہو۔ انسان کو اختیار ملے عطا ہوا کہ وہ آزادی سے خدا کی طرف بڑھے۔ اگر پیدائش سے پہلے ہی جرم و عیسیان اس کی تقدیر میں معین ہو چکا ہو تو پھر عظم و نعیمت و عار و ذلیل و مذاب و ثواب سب کا معنی ہو جاتے ہیں۔ زندگی کا کوئی نظریہ حیات خوش نہیں ہو سکتا۔ جو انسان کو بیوقوف و مضطر قرار دے اگر آدمِ مجبور محض ہوتا تو اس کی لغزش پر اس سے جواب طلب کرنا ایک غیر مادی و مذہبی عمل جس کو خدا کی طرف مذکور نہیں کر سکتے۔ عارفِ رومی نے انسان کو مادی جبریت اور تکلمانہ جبریت دونوں سے نجات دلانے کی تبلیغ کوشش کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جبری اس حدیث کو پیش کرتے ہیں کہ قَد جَدَّ الْقَلَمُ مَا هُوَ كَأَنَّكَ جَوْ كُفَّحٌ يُونُ وَالْأَسْمَاءُ قَلَمٌ تَبْرَأُ مِنْهُ اَزَلٌ مِّنْ لِّكُم دِيَارٌ لَّيْسَ فِيهَا شَيْءٌ نَّهَى عَنْهَا لَكُمْ مَنَازِلُ تَرْتَفَعُونَ فِيهَا كَمَا تَرْتَفَعُونَ فِي الْمَنَازِلِ الْمَذْكُورَةِ فِي الْقُرْآنِ

وہ مجبور ہے کیونکہ تقدیر میں یہ درج تھا کہ فلاں شخص فلاں وقت لازماً پوری کرے گا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ یہ لوگ تقدیر کا مفہوم غلط سمجھے ہیں تقدیر دراصل قوانین فطرت اور لوازمیں الطبیہ کا نام ہے۔ لا تبدیل الخلق اللہ انسانوں کے اختیاری اور حتمی اعمال کے متعلق نہیں بلکہ فطرت اور سنت الطبیہ کے متعلق ہے تقدیر کے اہل ہونے کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ فلاں قسم کی علتوں سے فلاں قسم کے معلولات پیدا ہو گئے۔ اعمالِ حسنہ کا نتیجہ خیر ہو گا اور اعمالِ سیئہ کا نتیجہ شر۔ ہر قسم کی کوشش لازماً اپنا نتیجہ حسب قوانین فطرت پیدا کرے گی۔ فرماتے ہیں کہ تقدیر کا غلط مفہوم سمجھنے والے خدا کو ظالم بناتے ہیں :

پس قسم نبوشت کہ ہر کار را	لائی آں ہست تاثیر و جزا
بلکہ آں معنی بود جف القلم	نیست یکساں نزد او عدل و ستم
ذرہ گر جہد تو افزوں شود	در ترازوئے خدا موزوں شود
باد شاہ ہے کہ بہ پیش تخت او	فرق نبود از امین و ظلم خو
فرق نکند ہر دو یک باشد برش	شاہ نبود خاک تیرہ بر سرش

یہ صحیح ہے کہ حیات و کائنات میں جبر بھی کار فرما ہے اور اختیار بھی لیکن ارتقا ہر سے اختیار کی طرف ہوتا ہے مولانا نے مثنوی میں جابجا تقلید اور تحقیق کا فرق بتایا ہے جس شخص کا فکر و عمل محض تقلید ہی ہے اس کا درجہ حیات ابھی پست ہے عقل اخلاق اور رہنمائی کا تقاضا یہ ہے کہ انسان جو کچھ کرے اس کو بہ بنائے تحقیق و تجربہ درست سمجھ کر کرے خدا مقلدوں کو بھی اپنی طرف کھینچ رہا ہے لیکن وہ خوف و ابتلا کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے منزل مقصود کی طرف گھیسٹے جا رہے ہیں۔ اگر ان پر اقدار حیات کا حسن اور خوبی واضح ہو جائے تو وہ اپنی خوشی اور اختیار سے اعمالِ صالحہ کو پسند کریں۔ حق کو حق جان کر بہر حق اس پر عمل کرنا زندگی کا نصب العین ہے۔ یہ بات انبیاء اولیاء ہی کو نصیب ہوتی ہے کہ وہ کسی خارجی اغراض و دلائل کی وجہ سے حیاتِ طیبہ اختیار نہیں کرتے علم بڑی بیش قیمت نعمت ہے لیکن بچوں کو جب پڑھانا شروع کریں تو وہ اس سے گریز کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ یہ بڑی مصیبت ہے لیکن جب علم کی قدر و قیمت انسان پر واضح ہو جاتی

ہے تو وہ اپنی مرضی سے اس کے حصول میں کوشاں ہو جاتا ہے وہ پھر اس کا خیال نہیں کرتا کہ اس کا کوئی مادی اور خارجی معاوضہ ملے گا طفل بمکتب نمی رزد نہ شے بر بندش نانا اگہی کی منزل ہے:

ہر مقلد را دیں رہ نیک و بد ہمنان بستہ بہ حضرت می کشد

جملہ در زنجیر بیم و استلاء می روند ایں رہ بغیر اولیا

کو دکان را می بری مکتب بزور زانکہ ہستند از فوائد چشم کور

چوں شود واقف بمکتب می رود جانش از رفتن شگفتہ می شود

پس محب حق بہ تقلید و بہ ترس دفتر تقلید می خواند بہ درس

داں محب حق ز بہر حق کجاست کہ ز اغراض و ز علت لا جد است

سائنس نے انسان کو خارجی فطرت کی سیخیر کے ذریعے سے قوی و قاری بنانا چاہا خارجی فطرت کی بہت کچھ متسیخیر تو ہو گئی لیکن انسان اپنی حقیقت سے آشنا نہ ہوا۔ اقا پر حیات اور مقصود حیات کے متعلق طبیعی علوم کوئی ایجابی بات نہ کہہ سکے اپنی ذات اور نفس کی حقیقت کے متعلق طبیعی نے یا تو غلط نظریات قائم کر لئے یا اس پر تشکیک اور لاادیت طاری ہو گئی۔ جھوٹے معبودوں سے تو نجات ہو گئی اور نفی باطل سے کچھ نہ کچھ مادی فوائد حاصل ہو گئے لیکن نفی باطل سے گمراہی ثبات حق کی طرف قدم نہ اٹھ سکے۔ غلط ٹکاہی سے ادیان نے بھی غلط عقائد کی تلقین شروع کر دی اور انسانوں کو توہمات اور کورانہ تقلید کی زنجیریں میں جکڑ دیا۔ اس طرح سے مسخ شدہ دین اور لادینی دونوں نے انسان کی خود شناسی اور خدا شناسی میں کوئی معاوضہ نہ کی۔ غارت رومی نے آدم کے متعلق قرآن کی اصلی تعلیم کو واضح کیا اور حکیم آدم کو بحال کرنے کی کوشش کی۔ اس نے بتایا کہ انسان رقی کا راستہ کیا ہے۔ اور یہ بھی سمجھایا کہ ترقی کی لہیں مسدود نہیں۔ انسان نے جمادات و نباتات و حیوانات سے ترقی کرتے ہوئے محسوسات سے معقولات کی طرف قدم بڑھایا۔ لیکن معقولات میں اکثر انسان زیادہ تر حیوانی اور مادی عقل کی جزئیات میں الجھ کر مکمل عقل طبیعی سے آگے بھی عقل کل تک آگاہی کے بے شمار مدارج ہیں انسان کو آگے عقل نبوی کی طرف بڑھنا ہے جو عام عقل سے اتنی بلند تر ہے کہ تجربے کے بغیر اس کی حقیقت منکشف نہیں ہو سکتی آگے

جو ترقی ہے وہ عقل استدلالی کی ترقی نہیں۔

فہم و خاطر تیز کردن نیست رہ جز شکستہ می نیاید بفضل شہ

انسان کو آب اس منزل کی طرف قدیم بڑھانا ہے جہاں

پس محسوس و حسی گرد و گوش جاں وحی چہ بود گفتن از حس نہاں
اس مزید ترقی کے لئے عشق حقیقی میں اضافہ کرنے اور نفس کو تنہا کیہ سے صیقل کرنے کے
سوا اور کوئی راستہ نہیں۔ انسان کو مایوس نہ ہونا چاہیے کیونکہ اسکے جوہر میں یہ بات شریعت
کی گئی ہے کہ وہ صیقلی سے حقائق کا آئینہ اور اسرارِ حیات کا گنجینہ بن سکتا ہے:

آہن از چہ تیرہ و بے نور بود صیقلی آں تیرگی از دوسرے نور بود

گہ ترن خالی غلیظ و تیرہ است صیقلی کن نہ آنکہ صیقل گیر است

تا زود اشکال غیبی رود و عکس حوری و ملک در شہ جہد

صیقل عقلت بدل داد است حق کہ بدای روشن شود دل را ورق

لیکن یہ ترقی محض طبعی معلومات کے اظہار سے نہیں ہو سکتی۔ ترقی کا آگے کا راستہ طبعی
ہیں بلکہ باطنی ہے جس قدر انسان اپنے باطن کو صاف کرتا جائیگا اسی قدر اس کی آگاہی
اور قوتوں میں اضافہ ہوگا۔ یہاں تک کہ وہ دلالتِ لطیفہ کی مسند پر متمکن ہو جائے۔

کستاروں سے آگے جہاں اندر بھی ہیں۔ عالم محسوسات سے بالاتر عالم موجودیں اور ان
کی طرف مخرج کا راستہ بھی موجود ہے۔ جس طرح ایک جسی آنکھ کے پیدا ہونے سے نور و رنگ
کا ایک وسیع وسیع عالم منکشف ہو جاتا ہے اسی طرح چشمِ باطن کے واہونے سے اور
عالمِ جلوہ پیر ہو جاتے ہیں۔ مولانا کی تلقین یہ ہے کہ خدائے حقیقی و قیوم کی لامحدود حیات فریاد
اور تلاوتی پر یقین کیا جائے اور اس یقین میں انسان کا محسوسات و معقولات کا محدود تجربہ
بھی رہنمائی کر سکتا ہے کہ ارتقا کی رفتار کس طرف ہے۔ اگر جمادات سے انسان تک ارتقا کی
سمت معلوم ہو جائے تو بقولِ غالب درے بھی رہبری کر سکتے ہیں۔

اے تو کہ پہچان دہ رازِ بزمِ نور سے نیست در طلبت تو اں گرفت بادید را بہ رہبری

فقط عالم مادی کے ساتھ وابستگی سے جان بھی اسی سے مطابقت پیدا کرنے میں لگی رہتی ہے

اور خود عقل بھی مادی سانچوں میں ڈھلتی رہتی ہے۔ اس گہرے حکیمانہ مضمون کو مولانا نے ان اشعار میں ادا کیا ہے:

باچنیں قادرِ خداے کز عدم صد چوں عالم ہست گرداند بدم
 صد چوں عالم در نظر پیدا کند چونکہ چشمست را بخود پیداکند
 این جہاں خود پس جاں بائے شماست پس در دید آنسو کہ صحرائے شماست
 این جہاں محدث و آں خود بے حد است نقش در صورت پیش آں معنی سد است

ہم نے مثبت امکان کو ایک نقش یا پایا (غالب) ہے کہاں تمنا کا دوسرا قیم یارب

جب یہ مٹی کا عالم جو ایک اونے درجہ وجود رکھتا ہے عجیب غریب مظاہر جمال پیدا کر سکتا ہے تو اسی سے قیاس کر لو کہ اس سے بالاتر درجہ حیات میں کیا کچھ نہیں ہو سکتا:

ہزار مرغ عجیب از گل تو برسانند چو ز آب و گل گزری تا در گہاں کینند

انسان اپنی موجودہ صورت، موجودہ احساس اور موجودہ عقل پر قانع ہو گیا ہے اور سمجھتا ہے کہ خدا کو کچھ جو کچھ بنانا تھا وہ بنا چکا اب نقطہ اعمالِ صالحہ سے اپنی موجودہ حیثیت کو سزاوار

ہے اگر وہ جنت یا آخرت کا تصور بھی کرتا ہے تو اس کا تصور مادی اور جسمانی ہوتا ہے۔ گویا وہ انہیں لذات کی تکمیل چاہتا ہے جن سے وہ جسمانیت میں آشنا ہو چکے ہیں اس

کی سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ اصل کام اپنی ہیئت کا بدلنا ہے۔ تبدیلی ہیئت سے قطعاً کوہ اور خونِ نافرین جاتا ہے۔ پھر ان دو حیثیتوں کے خواص و صفات میں کوئی مناسبت

نہیں رہتی۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ارتقا کا ہر قسم کو آفرینش کا قائم ہونا ہے۔ ترقی کا جس کو حضرت مسیح علیہ السلام نے ان معتدلفاظ میں بیان کیا کہ جب تک تم ہمارے پیارے

پیدائش نہ ہو تم خدا کی یادِ شہادت میں داخل نہیں ہو سکتے۔ مگر تو اقبال نے کہا کہ بھی یہی مراد ہے کہ جب تک پہلی حیثیت قائم ہو تو دوسری حیثیت اس کی بدلتی نہیں

سکتی۔ نقشِ بخشِ موت و حیات کا سلسلہ یہ ہے کہ پہلی نفسی کیفیت کی تفسیر سے اعلیٰ نفس کی کیفیت ظہور میں آئے۔ فرماتے ہیں کہ اعلیٰ اونے پر اثر کرتا ہے تو ایک نئی قسم

کا جنم پیدا ہوتا ہے۔ پھر اس نئے جنم کی ترقی اس میں ہے کہ وہ اپنے پہلے

محل کو چھوڑ دے۔ محشر اس مسلسل ارتقا کا نام ہے جب جان کل نے جان جزئی پر اثر کیا تو اس سے عقل کا گوہر پیدا ہوا۔ اسی طرح حیات دیگر امد جہان دیگر منکشف ہوتے رہتے ہیں:

جان کل با جان جزو آسیب کرد عقل از دزدے ستودہ جیب کرد
پس ز جان جان چو حال گشت جان از چہیں جانے شود حال جہاں
پس جہاں زاید جہان دیگرے این حشر اور انماید محشرے
تاقیامت گمہ یگویم بشمرم من ز شرح این قیامت قاصرم
انسان جب مٹی کھاتا ہے تو روٹی جو محض جہاد و نبات تھی حیات و شعور میں تبدیل ہوتی ہے۔ موم یا ایندھن کو آگ میں ڈالو تو انکی تاریکی روشنی میں بدل جاتی ہے فطرت کا تمام قانون ارتقا و انقلاب انسان کے سامنے باہر بھی اور اس کے اندر بھی عمل کر رہا ہے اس پر بھی اس کو یقین نہیں آتا کہ مزید انقلاب اور ترقی کا راستہ کھلا ہوا ہے اور اس کا طریقہ یہی ہے کہ اپنے زندگی اعلیٰ زندگی میں جذب ہونے کی کوشش کرتی ہے۔ عشق اسی کا نام ہے:

چوں تعلق یافت ناں بابو البشر نانِ مُردہ زندہ گشت و با خبر
موم و ہیزم چوں فائے نار شد ذاتِ ظلمانی او انوار شد
اے خنک آں مرو کہ خود راستہ شد در وجود زندہ پیوستہ شد

قرآن کریم کہتا ہے کہ اس ترقی کا منتہی رتبہ - والی ربک المنتہی - اسی عقیدے کو بار بار مولانا بھی دہراتے ہیں کہ منزلِ اکبر یا ست - تمام صوفیہ انا اللہ وانا الیہ راجعون کے یہی معنی سمجھتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا منزلِ پہنچ کر ارتقا ختم ہو جاتا ہے۔ مولانا کا عقیدہ ہے کہ منزل اور انتہی تو بیشک خدای ہے لیکن ارتقا لا متناہی ہے یہ ارتقا دنیا میں بھی جاری ہے اور آخرت میں بھی جاری رہیگا۔ حصولِ جنت کے یہ معنی نہیں ہیں کہ انسان کو جہاں پہنچنا تھا وہ پہنچ چکا اور جو کچھ اسے حاصل کرنا تھا وہ اسے حاصل ہو چکا۔ خود جنت میں بھی جس کی وسعت از دستے قرآن تمام ارض و سما یعنی تمام ہستی کے برابر ہے طبقات میں اور اگر جنت کی زندگی کے یہ معنی ہیں کہ انسان جو کچھ چاہیگا اس کو حاصل ہوتا ہے گا تو لازم ہے کہ

ادنے طبقے والا جتنی اعلیٰ طبقے کی طرف عروج کا متمنی ہوگا کوئی وجہ نہیں کہ اسکی یہ تمنا پوری نہ ہوتی ہے۔ رجعت الی اللہ ایک لامتناہی عمل ہے شیخ اکبر بھی فرماتے ہیں کہ منتہی کے معنی خدا کی جامعیت سے اقرب ہونا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ:

من غلام آں کہ او مدہر رباط خویش را واصل نہ داند بر سباط
بس رباطے کہ باید ترک کرد تا بسکن در رود یک روز مرد

مولانا کے اشعار میں بعض جگہ یہ احتمال پیدا ہوتا ہے کہ انسان آخر میں کلیتاً واصل باللہ ہو جائیگا لیکن انکی دیگر تشریحات سے وہی نتیجہ حاصل ہوتا ہے جسے شیخ اکبر نے اس فقرے میں ادا کیا ہے کہ الرب ربُّ و ان تنزل۔ والعبد عبدٌ و ان ترقی۔ خدا اپنی قدرت اور تجلی سے اگر طبقات حیات میں نزول بھی کرے تب بھی وہ رب لا ینزل ہی رہتا ہے اور عبد خواہ کس قدر ترقی کرتا جائے وہ عبد ہی رہتا ہے۔ جب انسان تخلقوا باخلاق اللہ کے راستے پر چلتا ہوا اس مقام پر بھی پہنچ جائے جس کے ناقابل بیان ہونے کی وجہ سے کبھی فنا اور کبھی عدم کی اصطلاح اس کے لئے استعمال کی جاتی ہے اور اس کیفیت میں انسان انا الحق پکارا کھٹتا ہے اس کیفیت کے متعلق بھی مولانا نے جو تمثیل پیش کی ہے اس سے یہی مترشح ہوتا ہے کہ اس ہم رنگی اور ہم صفتی کے باوجود بھی عبد اور معبود عاشق اور معشوق کا امتیاز موجود ہوتا ہے۔ بولا آگ میں آگ کا ہم رنگ اندہم صفت ہو جاتا ہے لیکن پھر بھی آگ آگ ہی ہے اور بولا بولا اگر اس حالت میں بولا پکانے لگے کہ میں مطلقاً آگ ہو گیا ہوں تو یہ ایک قسم کی لاف زنی ہے اگرچہ کہنے والا حقیقت میں یونہی محسوس کرتا ہے:

رنگ آہن محور رنگ آتش است ز آتشی می لاف۔ و آہن و شل است
چوں بگرخی گشت ہمچو زر کاں پس انا النار است لا فشب گمان
شد رنگ و طبع آتش محشم گوید او من آتشم من آتشم
آتشم من گر ترا شک است و ظن آرموں کن جنت را بر من بزن

تمام مخلوقات پر انسان کی افضلیت اور شرف و جلالت زیادہ تر بالقوة ہے اور کمتر بالفعل۔ اپنی فعلیت میں تو وہ بعض اوقات جانوروں سے بھی اسفل امثال ہو جاتا ہے اور اس پر

اس قدر بے بسی طاری ہوتی ہے کہ کوئین میں نہ سہا سکتے والے آدم کی قوت ایک کانٹا پیچھے میں غائب ہو جاتی ہے۔ آدمی کو مے نگینہ دیدہاں۔ در سرِ خالے ہی گزرتا نہاں۔ لیکن اس کی ترقی کے امکانات اور اس کے اندر مضمر صلاحیتوں کا یہ حال ہے کہ افلاک کی مکانی وسعتیں اسکے ایک گوشہ ادراک میں سما جاتی ہیں۔ اس نے منزل میں پہنچتے ہوئے فلک بھی اس سے منسلک ہے اور ملک بھی لیکن ترقی کرتے ہوئے وہ ان کو پیچھے چھوڑ دیتا ہے :

مہر نفس آواز عشق می رسد از چپے است ما بہ فلک می رویم عزم تماشا کر است
ما بہ فلک بگویم یا رب ملک بودہ ایم باز ہماں جا رویم باز کہ آن شہر است
ما ز فلک بر تریم و ز ملک اخروں تریم نہیں دو چہرا نگذریم نہ منزل ما کبر است
اس وقت ملائکہ کا مقام انسان سے اوپر معلوم ہو چکا ہے لیکن انسان کی تقدیر یہ ہے کہ وہ اس مقام سے آگے گزر جائے جس کی فطرت اپنے کمال میں سجودِ ملائکہ ہو وہ فرشتوں سے پیچھے کیسے رہ سکتا ہے اور افلاک جس کے اندر سما سکیں وہ افلاک میں محصور کیسے ہو سکتا ہے اس مضمون کے متعلق سرمد کی رباعی لا جواب ہے جس میں نے اس کتاب میں ایک سرے ضمن میں بھی درج کیا ہے۔

اں را کہ سر حقیقتش باور شد خود پہن تر از سپہر پناہ و رشد
ملا گوید کہ بر شد احمد بہ فلک سرمد گوید فلک بہ احمد و رشد
مولانا نے اپنی ترقی کے متعلق لکھا ہے :

حملہ دیگر بمیرم از بشر پس بہ آدم اند ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک پڑاں شوم آنچہ اند و ہم ناید آن شوم
پس عدم گزرم عدم چوں ارغنون گویدم کات الیہ مراجعون
ان اشعار سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ملکیت انسانیت سے کوئی اوپر کا درجہ ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ملکیت انسان کی موجودہ بھی حالت سے برتر ضرور ہے کیونکہ ملکیت کے اندر اطاعتِ مشیتِ ایزدی عصیان کے شائبہ سے منزو ہے لیکن انسان کو فرشتگی سے بھی گزر کر اوپر کے درجات میں جا سکتا ہے اسی لئے فرماتے ہیں کہ بار دیگر از ملک پڑاں شوم یہاں تک کی منزلیں تو کچھ وہم و گمان میں آتی ہیں لیکن اس سے اوپر کی منزلیں قیاس و گمان سے برتر ہیں آگے کی

منزلوں میں وجود کے موجودہ اندازوں میں سے کچھ نہیں نہ احصاء میں اور نہ زمانہ مکان ایسے
ان کیلئے عدم کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے لیکن یہ عدم عدم مطلق نہیں بلکہ ہستی کا ایک ناقابل
بیان سرچشمہ ہے محسوسات اور معقولات کی منزل میں ادراک زمانی اور مکانی سائچوں میں ٹھنٹا
رہتا ہے مکان ابعاد ثلاثہ میں اور زمانہ ماضی الحال اور مستقبل میں تقسیم پذیر ہوتا ہے اس نے
درجے میں کثرت ظاہر اور وحدت پنہاں رہتی ہے لیکن روحانی ترقی میں چار سے تین اور تین سے
دو اور دو سے آخر میں ایک جاتا ہے اس سرمدی کیفیت میں خوش و خرم اور ذہن جلتے ہیں۔
مولانا نے جو اپنی ابتدا چار کے عدد سے کی ہے وہ غالباً عناصر اربعہ میں جن پر انسان کی ابتدائی جسمانی
زندگی مشتمل ہوتی ہے اور تین سے شاید مادہ شرح اور خدا مراد ہیں اور دو کے عدد میں عالم و معلوم
یا عاشق و معشوق کی دونوں ہے جو درجہ کمال میں ایک وحدت بن جاتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باز اند پستی سچے بالا شدم	طالب آں دبیر زیبا شدم
آشنائی داشتہ زان سچے جاں	باز آنجا کا دم آنجا شدم
چار بودم سہ شدم کنوں دوم	از دونی بگذشتہم ویکتا شدم
جاہلان امروز را فردا کنند	من بہ نقدا امروز را فردا شدم

شدم کی ردیف میں مولانا کی ایک غزل بھی ہے جس کے ایک شعر میں پیش عرفان میں کچھ قسلی
معلوم ہوتی ہے کہ عیسیٰ اور مریمؑ پر جو کچھ منکشف نہ ہوا وہ کچھ پر منکشف ہوا لیکن مولانا کے
ملفوظات خفیہ مافیہ میں انھوں نے ایک بات کہی ہے جس سے یہ اشکال رفع ہو جاتا ہے۔
فرماتے ہیں کہ اولیاء پر ایسی کیفیت طاری ہوتی ہے کہ ان کو خیال ہوتا ہے کہ جو حقیقت
کچھ پر منکشف ہوئی ہے وہ ان کی کسی پر منکشف نہیں ہوئی۔

ساکنان راہ را محرم شدم	ساکنان قدس را ہمدم شدم
کہ جو عیسیٰ جملگی شتم زباں	کہ سپہ فاموش چوں مریم شدم
آنچہ از عیسیٰ و مریم یاد شد	کہ مرا یاد رکھی آں ہم شدم
پیش لشرائے عشق لم یزل	زخم شتم صدرہ و مریم شدم
رو نمود اللہ اعلم مر مرا	کشتہ اشک پس اعلم شدم

مولانا کے اس قسم کے اشعار سے یقین دل میں اُتر جاتا ہے کہ وہ محض ایک نظریہ حیات بیان نہیں کر رہے اور ان کی یہ کیفیت عرفان کوئی نفس کا دھوکا نہیں۔ مولانا جیسا معقولات و نفسیات کا عالم اور ماہر کوئی ایسا دھوکا نہیں کھا سکتا کہ محض ایک سیمپائی کیفیت کو محسوسات سے افضل حقیقت سمجھنے لگے۔ انبیاء و اولیاء کا شعور انسان کی منزل ارتقا کی نشاندہی کرتا ہے جس کی طرف انسان کو قدم اٹھانا اور ایک نئے عالم اور نئے علم سے فیض یاب ہونا ہے۔ اگر ان تجربات کی صحت کو تسلیم کیا جائے تو حکیم انسان اور خلافت آدم کے معنی سمجھ میں آتے ہیں۔ مادی اور حسی سائنس اور ڈارون یا برگساں کے انداز کا نظریہ ارتقاء یا نطشے کا فوق الانسان سب اندھیرے میں ٹامک ٹوپیے مارنے کے مرادف ہے ان سب کو احساس ہو ا کہ انسان ارتقاء سے یہاں تک پہنچا ہے اور آگے بڑھنا چاہیے لیکن وہ حقیقت میں کدھر سے آ رہا اور کدھر کو جا رہا ہے اند آگے کی منزل کی کیا کیفیت ہے۔ وہ اسی تشریح اور تجربہ حیات سے معلوم ہو سکتی ہے جو عارف رومی کے ہاں ملتا ہے۔ اور جسے آدم کے متعلق قرآن کریم کی تعلیم سے اخذ کر سکتے ہیں ۛ

صورت و معنی

مثنوی کا ایک خاص مضمون جو حقیقت میں مثنوی کے جواہر الحکم میں سے سب سے زیادہ قیمتی جوہر ہے صورت اور معنی کا باہمی رابطہ ہے۔ مولانا کی مثنوی، مثنوی معنوی کہلاتی ہے اسی سے اس کے خاص موضوع کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ مثنوی میں مجاہدہ اور مناظرہ بھی ہے اور موعظت بھی، اسی لئے اس کے اشعار سے اہل مناظرہ بھی استناد کرتے ہیں اور داعظ بھی منبر آرائی کرتا ہے لیکن مولانا کے طرزِ مناظرہ میں بھی ندرت اور جدت ہے اور موعظت میں بھی دلنشینی اور دلکشی ہے مگر حکمت پسند لوگوں کے لئے اس میں حکمت کے بیش بہا جواہر پائے بکھرے پڑے ہیں۔ مولانا صحیح طور پر وارثِ نبوت ہیں۔ نبی کریم کو خدا نے حکم دیا کہ دیکھو تمہیں تین قسم کے لوگوں سے واسطہ پڑیگا۔ ایک وہ طبقہ ہے کہ جن کی ذہنی سطح ایسی ہے کہ اس کے لئے موعظت ہی کام آسکتی ہے ایسوں کو تم موعظت سے خدا کی طرف بلاؤ۔ ایک دوسری قسم ان لوگوں کی ہے جو بحث اور مناظرہ اور مجاہدہ چاہتے ہیں ایسے لوگوں کو بھی تم یہ نہیں کہہ سکتے کہ جاؤ میں بحث نہیں کرتا ان سے نہ بحث کرو لیکن جھگڑا اور انداز سے نہیں جو عام مناظروں کا رویہ ہوتا ہے تم ایسے لوگوں کے ساتھ خوبصورتی اور حق طلبی کے انداز سے استدلال کرو۔ مگر کچھ لوگ اگرچہ اپنا قول درست سمجھتے ہیں مگر وہی ہوگی برہنہائے حکمت دین کے اسرارِ سمجھ چاہیں گے ایسوں کو حکیم ہیں اور احکام دین کی حکمت بتانی چاہیے خدا خود حکیم ہے اور اس کی کتاب بھی قرآن حکیم ہے۔ عبادت اور اطاعت اور ادائیگی و انفس سب موجبِ ثیر ہیں لیکن حکمت نیز کثیر ہے حکمت مظاہر و مسمو میں معنی کی تلاش ہے۔ حکمت حوادث سے ان کے قوانین

اخذ کرتی ہے۔ حکمت طبعی جس کو سائنس کہتے ہیں اس کا یہی کام ہے کہ حوادثِ فطرت میں علت و معلول کا رشتہ معلوم کرے۔ تغیراتِ عالم کو قوانین کے رشتے میں منسلک کرے۔ علت سے معلول اور معلول سے علت کا پتہ چلائے۔ حوادث اور افعال کے متعلق کیا اور کیوں کا جواب دے۔ حکمت وہاں سے شریع ہوتی ہے جہاں یہ احساس پیدا ہو جائے کہ اشیاء و حوادث جیسے دکھائی دیتے ہیں ویسے نہیں محسوسات اور جزئی معلومات اور شخصی تعصبات و جذبات انسان کو معقولات اور کلیات کی طرف بڑھنے سے روکتے ہیں حکمت کا وظیفہ یہ ہے کہ ان موانع کو دور کر کے معلوم کرے کہ جو کچھ دکھائی دیتا ہے یا جو کچھ ہوتا ہے اس کی وجہ کیا ہے۔ حوادث متغیر ہوتے ہیں اور ان کے قوانین جن کے مطابق وہ سرزد ہوتے ہیں خود ان کی طرح حادث نہیں ہوتے۔ آئین ہی وہ چیز ہے جس کو تغیر کے اندر ثبات حاصل ہے۔ حکمت اعیانِ ثابت کی جستجو ہے یہ اعیانِ ثابتہ صیر تغیر پذیر کا نام نہیں بلکہ ان کا تعلق عالمِ معانی سے ہے۔ مولانا نے مشنوی میں اس عقیدے کو کسی جگہ دہرایا ہے کہ عالم میں ہر چیز کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن۔ ارتقائے روحانی ظاہر سے باطن کی طرف آنے کا نام ہے قرآنِ کریم کے متعلق مولانا کا راسخ عقیدہ ہے کہ اس کے ظاہر کے اندر کئی باطن ہیں اور جو شخص ظاہر پر قناعت کر لیتا ہے اس پر روحانی ترقی کا راستہ بند ہو جاتا ہے۔

حرفِ قرآنِ رامداں کہ ظاہر است زیرِ ظاہر باطنی ہم قاہر است
زیرِ آں باطن یکے بطنِ دیگر خیرہ گرد و اندر و فکر و نظر
ہمچنین تا ہفت بطن لے ذوالکرم مے شمر تو ایں حدیثِ معصم
لیکن جس طرح ہر ظاہر کا ایک باطن ہوتا ہے اسی طرح ہر باطن کا ایک ظاہر بھی ہوتا ہے اس لئے عالمِ خلق میں صورت سے گریز نہیں۔ عبادت ایک معنوی چیز ہے لیکن ضروری ہے کہ افعال و اعمالِ ظاہری میں بھی اس کا اظہار ہو۔ کوئی بہن ایسا نہیں ہو سکتا کہ اس کی اندر نشی سطحِ تہ ہو لیکن اس کی بیرونی سطح نہ ہو۔ مولانا نے اس کو کسی قسم کی مثالوں سے واضح کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ دیکھو کوئی شربخیر پوست کے نہیں ہوتا۔ فطرت جہاں مغز پیدا کرتی ہے وہاں اس کے اوپر چھلکے کا غلاف ضرور چڑھا دیتی ہے۔ اگرچہ غذا بیت زیادہ تر مغزیں ہے لیکن چھلکے کے

بغیر مغز کی حفاظت نہیں ہو سکتی۔ مغز سے لطف اٹھانے والا مغز کو نکال لیتا ہے اور چھلکا کا ڈ
 زخم کے لئے پھینک دیتا ہے۔ حیوانی جسم میں ہڈیاں ہوتی ہیں اور ہڈیوں کے اندر مغز ہوتا
 ہے گوشت کھانے والا اور مغز سے لطف اٹھانے والا مغز نکال کر کھا جاتا ہے اور ہڈیاں
 کتوں کے آگے پھینک دیتا ہے۔ جو ان ہڈیوں پر لٹنا شروع کرتے ہیں۔ مولانا فرماتے
 ہیں کہ دینی تعلیم کا بھی یہی حال ہے۔ یہ تعلیم الفاظ میں دی جاتی ہے صحیفہ آسمانی بھی الفاظ ہی پر
 مشتمل ہوتا ہے۔ جدال پسند اہل ظاہر قرآن حکیم کے الفاظ پر سر پھٹل شروع کر دیتے ہیں کوئی
 صرف و نحو کا جھگڑا نکالتا ہے کوئی ترجمے اور تفسیر میں موثر کافیاں کر کے مخالف آراء والے
 گروہ سے برسرِ پیکار ہوتا ہے اس قسم کے ظاہر پرست جھگڑا لو سب چھلکے کھانے والے اور
 ہڈیوں پر لٹنے والے ہوتے ہیں۔ قرآن حکیم کا مغز بھی الفاظ کی ہڈیوں کے اندر ہی ہے۔
 ایک برگزیدہ طبقہ مغز نکال کر اس کو غذائے ربح بناتا ہے۔ دوسرا مخالفوں سے الفاظ
 کی ہڈیوں پر لٹنے لگتا ہے۔ یہ جتنے دستاویز لے اہل ظاہر علما کہلانے کے شائق قیل
 و قال کو ذہن سمجھ بیٹے ہیں حالانکہ دین قال نہیں بلکہ حال کا نام ہے۔

من قرآن برگزیدہم مغز را استخوان پیش سگاں انداختیم
 جہ و دستار و علم و قیل و قال جملہ در آب رواں انداختیم
 ادنیٰ ذہنیت کے لوگ آیات و روایات کے حافظ تو بن جاتے ہیں لیکن چونکہ قشر خور اور
 استخوان پسند ہیں اس لئے جسمانیات سے اوپر پرواز نہیں کر سکتے ایسے لوگوں کو محسوسات
 سے معقولات کی طرف بڑھنا بھی دشوار ہو جاتا ہے۔ دین کے حقائق روحانی اور نفسی حقائق
 ہوتے ہیں جن کے لئے مجبوراً جسمانی اور مادی تمثیلیں استعمال کرنی پڑتی ہیں کم عقل شخص
 تمثیل کو تمثیل نہیں سمجھتا بلکہ اس کو جو کاتوں جسمانی یا مادی حقیقت سمجھتا ہے بغیر
 کی کتابوں کلید و منہ انوار سہلی اور ایسے قصوں میں انسانی اخلاق اور میلانات کو جانوروں کے
 قصوں کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔ خود ناشنوی میں بھی مولانا نے جبر و اختیار کے مسئلہ کو شیر
 اور خرگوش کی بحث میں بڑی بلاغت سے بیان کیا ہے بچے جب یہ حکایتیں پڑھتے ہیں تو
 اس یقین کے ساتھ پڑھتے ہیں کہ واقعی شیر نے آدمی کی طرح بات کی اور خرگوش یا لومڑی نے

ادھی کی طرح جواب دیا اکثر اہل ظاہر علماء اس طفولیت کی سطح سے عمر بھر اوپر نہیں اٹھ سکتے۔

چہل سال عمر عزیزت گزشت مزاج تو اندہ حال طفلی نہ گشت

انبیاء کی تعلیم اور صحائف آسمانی کی تمثیلوں کو لفظاً اور جسماً حقیقی سمجھتے ہیں جب خدا کہتا ہے کہ خدا کے ہاں ایک میزان ہے جس پر اعمال توڑے جائیں گے تو بڑے بڑے متکلمین بڑی سنجیدگی سے یہ بحث کرنے لگتے ہیں کہ ترازو ایک مادی قسم کی چیز ہے اس کے پڑے ہیں خُدا اعمال میں وزن پیدا کر دے گا تو ہر مشغال اور ذرہ اس میں اسی طرح تل جائیگا جس طرح مادی اشیاء تلتی ہیں۔ کہتے ہیں کہ خُدا کے قادر اعمال میں جو اعراض ہیں مادی وزن پیدا کر سکتا ہے بعض متکلمین نے کہا کہ نہیں اعراض میں وزن پیدا ہونا تو محال ہے لیکن نامہ اعمال کے کاغذ پڑوں میں تل سکتے ہیں۔ چنانچہ حشر میں ایسا ہی ہو گا۔ عرش، کرسی، میزان، صراط، جنت کا انعام اور دوزخ کا عذاب ان سب کی اہل ظاہر نے جسمانی تاویل ہی کی ہے اور ایسی تاویل کو وہ دین اسخ سمجھتے ہیں۔ اور جو شخص ان چیزوں کی معنوی اور روحانی تاویل کرے اس کو وہ ایمان سے خارج اور کفر میں داخل سمجھتے ہیں جس کی نجات کی کوئی توقع نہیں۔ اگر دین کے حقائق کی جسمانی تاویل سے ہٹ کر روحانی اور معنوی تاویل کرنا کفر ہے تو اس کفر میں اکثر سوفیہ کرام اور حکمت پسند اہل دین کا ایک کثیر گروہ داخل ہے۔ بوعلی سینا اور فارابی کو تو چھوڑیے جن کے متعلق بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ حکمت یونانی کے گرویدہ ارسطو اور فلاطون کی گالیوں کے گھوڑے ہیں لیکن حکمت ایمانی والے گروہ کو کیا کہیے گا جو تمام اشرار دین کی روحانی اور معنوی تاویل کرتے ہیں۔ امام غزالی، شیخ اکبر، جلال الدین رومی اور شاہ ولی اللہ صاحب محدث یہ سب معنوی گروہ ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ مادیت اور جسمانیت پر نظر جانے والا سب سے پہلے ابلیس تھا۔ آدم کا علم جو معنوی چیز تھی اس کو نظر نہ آسکتا تھا وہ آدم کو اس کے مٹی کے جسم پر قیاس کرنے لگا اور جسمانی عناصر کے لحاظ سے اپنے سے اس کا مقابلہ کرنے لگا کہ یہ مٹی سے بنا ہے اور میں آگ سے بنا ہوں لہذا میں اس سے افضل ہوں۔ مولانا کا عقیدہ ہے کہ خدا مادہ اور صورت سے منزہ ہے اور لطیفہ شرح بھی مادہ و صورت سے مترا ہے۔ ارتقاء روحی جو رحمت الی اللہ ہے اس میں روح بتدریج مادہ اور صورت

سے معنی کی طرف عزت کر رہی ہے اور معانی اجسام نہیں ہیں۔ مولانا نے اس مسئلے میں بڑی حکیمانہ بحثیں کی ہیں۔ فرماتے ہیں کہ مادی چیزوں کی علتیں بھی بظاہر مادی معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن درحقیقت غیر مادی ہوتی ہیں۔ مادہ جن قوانین پر عمل کرتا ہے وہ قوانین خود مادہ نہیں ہوتے۔ مانے کا قانون غیر مادی ہوتا ہے۔ ایک مثال سے اس کو واضح کرتے ہیں کہ دیکھو ایک گھر بنایا جاتا ہے جو ایک مادی تعمیر ہے لیکن یہ گھر پہلے انجینیر یا مهندس کے اندیشہ و فکر میں بنا یہ اعراض یہ صورت فکر و اندیشہ کا نتیجہ ہیں جو مادی نہیں۔ گھر درخت کاٹ کر بنا اور اس میں تمام مادی آلات استعمال ہوئے لیکن یہ سب آلات و اسباب جو مادی ہیں انکی اصل علت غیر مادی فکر ہے جو مهندس کے دماغ میں پہلے پڑی افسانہ معلوم ہوتا تھا :

بگہ اندر خانہ و کاشانہ در مہندس چوں بود افسانہ
از مہندس آن عرض و اندیشہ آلت آمد و درخت از بیشہ
ایں عرض لا از چہ زاید از تصور دیں تصور لا از چہ زاید از فکر

جو بگ جنت کو بھی دنیا کی طرح کل کو اس سے حسین تر گلستان و انگورستان سمجھتے ہیں اور اسی توقع سے عبادت و ریاضت کرتے ہیں ان کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں کہ شرح کا انہی میلان و حکمت اور علم کی طرف ہے جسمانی خواہشات عاقبت میں بھی باغ و کاخ اور علف و ایشراح میں اپنے آپ کو بد رہ جائیں بے غل و غش پورا کرنا چاہتی ہیں۔ ان خواہشوں کا پورا ہونا شرح کے لئے نہ باعث ترقی ہے اور نہ موجب شرف۔

میل جاں در حکمت است و در علوم میل تن در باغ و راغ است و در موم
میل جاں اندر ترقی و شرف میل تن در کسب اسباب و علف

روح کا ارتقا کثافت سے لطافت کی طرف ہوتا ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ارتقا کا ارتقا کثافت سے لطافت کی طرف ہے۔ مادہ جب نظم ہو جاتا ہے اور اس سے سیارگان کے نظام فلکی ظہور میں آتے ہیں تو نظم و آئین کی یہ ترقی حقیقت میں لطافت کی ترقی ہے۔ نباتات خالی جماد کے مقابلے میں زیادہ لطیف ہیں جس کی وجہ سے برگ و درختان بہت سے میں معرفت کردگار کی جھلک نظر آتی ہے۔ جمال ایک غیر مادی اور لطیف شے ہے جو شجر و ثمر اور گاہا رنگ و رنگ

میں متحلی ہوتا ہے۔ بڑے قوی الجثہ حیوانات کے مقابلے میں انسان کا جسم نہایت حقیر ہے لیکن عقل کی ترقی نے اس کو شیریں کا بھی مسخر بنا دیا ہے۔ اہل عقل کے حیات میں انسان کے جسم نے ترقی نہیں کی بلکہ اس چیز نے ترقی کی ہے جسے عقل لطیف کہتے ہیں عقل کتنی خوشنما صنعتیں اور صورتیں پیدا کرتی ہے لیکن خود عقل کی کوئی صورت نہیں عقل عالم روحانی کا ایک حصہ ہے اور عالم روحانی بے صورت ہے۔ معنی کی بے صورتی صورت کے مقابلے میں اس نے چیز نہیں ہے بلکہ وہ صورت کی خلاق ہے۔ خالق اپنی مخلوق سے اس نے تم کیسے ہو سکتا ہے :

صورت از بے صورت آید در وجود ہچناں کز آتشے راہست درود

یہ مختلف مذاہب اور مختلف بیٹے فکر ہی کی صورتیں ہیں جس کی اپنی کوئی صورت نہیں :

بے نہایت کیشہا و پیشہ ہا جملہ نطل صورت اندیشہ ہا

صورت پرست صورت کو اس لئے چمٹے ہوئے ہیں کہ صورت ظاہر ہوتی ہے مگر جس سے وہ پیدا ہوتی ہے وہ معنی محقق ہوتے ہیں۔ اڑتے ہوئے غبار میں خاک دکھائی دیتی ہے لیکن ہوا جو خاک کو اڑا رہی ہے وہ نظر نہیں آتی۔ متلاطم دریا کی سطح پر جھاگ دکھائی دیتی ہے اور دریا نہ دکھائی نہیں دیتا۔ خس و خاشاک سطح پر تیرتے ہیں لیکن موتی نہ کے اندر صدف میں یہاں ہوتے ہیں موجودات کے ظاہر و باطن کا ہر جگہ یہی حال ہے جسم دکھائی دیتا ہے جان دکھائی نہیں دیتی۔

بھر را پوشید و کف کرد آشکارہ باد را پوشید و بنمودت غبار

دریا ز حباب آبلہ پائے طلب تست نور نظر اے گوہر نا یاب کجائی ا
شور است نوا ریز ی تار نفسم را پیدائشی اے جنبش ضرب کجائی ا

جسم ظاہر کے اندر ایک اذنی روح ہے جو روح حیوانی ہے اور جو وظائف اعضا کی حاکم و ناظم ہے۔ یہ روح حیوانی بھی بے صورت ہے حالانکہ جسمانی حالات کی سب صورتوں کی صورت ہے جسے عقل کہتے ہیں وہ اس روح حیوانی سے بن کر اور لطیف تر ہے۔ حواس کے لئے تو روح حیوانی بھی مخفی ہے حالانکہ وہ حواس کی روح رواں ہے عقل تو اس سے اذ محقق تر ہے۔ جسم کی حرکت سے اس کا پتہ چلتا ہے کہ روح حیوانی اس میں موجود ہے اند بدن کی حرکتیں جب کہ ان کے مناسب مقاصد ہوں تو اس سے سراغ ملتا ہے کہ اس میں عقل بھی ہے۔ لیکن ان تمام حرکتوں اور

صورتوں کا یہی قانون ہے کہ :

’ایں صورت دارد زبے صورت وجود‘

عقل حیوانی اور عقل انسانی روح کے ادنیٰ مدارج ہیں جب ان مدارج میں بھی بے صورتی ہی مصلحت موجود ہے تو اس کے اعلیٰ مدارج میں جہاں وہ دیدار الہی تک پہنچ گئی ہو وہاں بھلا جسم اندہ صورت کا کیا دخل ہو سکتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ فاعل مطلق یقیناً بے صورت ہے اور وہ صورتوں کو بطور آلات کے استعمال کرتا ہے جس طرح انسانی روح انسانی قالب کو بطور آلہ استعمال کرتی ہے :

قالب ازماست شدنے ما از و باوہ ازماست شدنے ما از و

روح عالم امر میں سے ہے اور عالم امر بے جہت ہے جہاں جہت نہیں ہاں مکانیت اور جسمانیّت بھی نہیں۔ جب عالم امر کا یہ حال ہے تو اس امر کے آکر اس پر قیاس کر لو کہ وہ اور بھی صورت و جہت سے متبرک ہو گا۔ اہل ظاہر خدا کو عرش نشین سمجھتے ہیں اور عرش ان کے نزدیک ایک مادی تخت ہے خواہ اس کا مادہ جواہر سے بھی زیادہ بیش بہا ہو لیکن اس میں مادی وزن ہے اس لئے ہزار ہا فرشتوں کو حکم ہے کہ وہ اسے اپنے کانہ صوں پر اٹھائے رکھیں :

فلک العرش ہجوم خم دوشش مزدور

ایسے جسم پرست اہل ظاہر کو مخاطب کرتے ہوئے مولانا فرماتے ہیں : کہ

بے جہت دال عالم امر اے صنم بے جہت تر باش۔ امر لا جسم

مولانا کا صورت و معنی کا فلسفہ تمام تر ماہیت روح پتہ دیتی ہے ان کے نزدیک روح کی حقیقت نور شعور ہے۔ شعور مادے سے کے کردیدار وصال ذات حد تک ترقی کرتا ہے یہ نور شعور اپنے ارتقا میں مختلف قالب اختیار کرتا ہے کیونکہ ہر منزل پر اس کو اپنے اپنے لئے نئے آلات کی ضرورت پڑتی ہے جسم کی تو اس زندگی میں بھی یہ ذات تجدید پاتی رہتی ہے۔ سات برس کے بعد سات برس قبل کے جسم کا ایک ذرہ بھی متغیر نہیں رہتا۔ مانی میں موجود نہیں ہوتا :

مر ترا ہر لحظہ مرگ و ربعتے است مصطفیٰ فرمود دنیا سائے است

مولانا کے عقیدے کے مطابق روح جو جسم اختیار کرتی ہے وہ جسم مرگتا ہے اور روح

سے گزری اور اس ارتقا میں ہزاروں قالب اختیار کئی گئی۔ کوئی شخص اس عقیدے کو ہندوؤں کا
تناسخ کا عقیدہ نہ سمجھے کہ آدمی بار بار مر کر پھر سی عالم میں چلا اور بندہ رگدھابن کر خود
کرتار ہوتا ہے۔ اس قسم کا لغو عقیدہ مولانا کی بصیرت کی سیر دور ہے۔ مسلسل ارتقا اور تناسخ میں
بعد المشرقین ہے۔ بعض تناسخ کے قائل مولانا کے اس قسم کے اشعار کو استناد میں پیش کیا
کرتے ہیں لیکن یہ بہالت کی بات ہے کہ اس کو ہندوؤں کا تناسخ سمجھ لیا جائے۔

ہمچو سبزہ یار ہا روئیدہ ام یک صد و ہفتاد قالب زدیدہ ایم
مولانا ارتقائی ہیں اور فرطتے ہیں کہ پکا ہوا انگور پلٹ کر پھر کچا انگور نہیں بن سکتا یہ سنت
خطرت کے خلاف ہے؛ کیونکہ انگورے دگر غورہ نہ شد۔

ارتقاے حیات نور شعور کی ترقی کا نام ہے۔ یہ شعور جن اجسام سے کام لے
ان کو غیر ضروری آلات یا کہنہ لباس کی طرح پھینکتا اور اتارنا چلا گیا ہے پھر انھیں اجسام
کا اعادہ نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ تکرار عبث ہے اور فعل عبث خدا سے سرزد نہیں ہو سکتا
مولانا کے اس عقیدے کی رو سے حیات بعد الموت میں اسی فرسودہ جسم کا اعادہ ایک
بے معنی بات ہوگی۔ عام متکلمین کا عقیدہ تھا کہ انسان جب مرتا ہے تو اس کی رُوح بھی
فنا ہو جاتی ہے۔ معاد میں اس کے دنیاوی جسم کے ہی ذرے پھر مجتمع کر کے ان سے
اس کا پرانا جسم بنایا جائیگا اور رُوح کو بھی دوبارہ زندہ کیا جائیگا مولانا کے نزدیک جسم
مقابلہ ایک آنی جانی اور فانی چیز ہے اور رُوح کی حقیقت کو موت کچھ تعلق نہیں یہ درست
ہے کہ جسم ہو یا رُوح اس کے لئے ہر وقت تجدید جاری ہے رُوح کے لئے فنا مطلق
کی کوئی حقیقت نہیں اس کے لئے فنا کا ہر قدم ترقی کا زینہ ہے؛

مردم از حیوانی و آدم شایم پس چہ ترسم کے زمردن کم شوم
تن تو آب و گل اور رنگ بو کے اعراض کا ایک عارضی اجتماع ہے اس میں بھی فاعل نور شعور
ہی ہے۔ رُوح کو اس دنیا میں یا اس دنیا میں مادی جسم کے ساتھ باندھے رکھنا مقصود
حیات نہیں۔ اس رُوح کو پھر عالم آخرت میں عذاب و ثواب کی خاطر ارکانِ خاک کے
ذریعہ سے رُوح کا آلہ ہے

لیکن اس کی جنس نہیں۔

جاں ہمہ فداست و تن رنگ است و بو رنگ و بویگزار و دیگر آں بگو
رنگ دیگر شد و لیکن جان پاک
زیر بدن اندر عذابی اے پسر
روحانی ترقی کے بغیر جسم کی صحبت و صحبت نا جنس کی طرح روح فرسا ہو جاتی ہے
غنی کشمیری نے کیا خوب کہا ہے :

صحبتِ نا جنس گر جان بخششِ اُمین مباش
آبِ دیدی کہ اہی ابا ام فلند رفت
پانی مچھلی کے لئے جان بخش ہے لیکن مچھلی جال میں آئی اور پانی خدا حافظ کے بغیر جال
کے سوراخوں میں سے نکل گیا۔

مولانا کے نزدیک قیامت اس حالت کا نام ہے جب کہ کافر و مومن و مشرک و سب
پر حقیقت بطور یقین اور حق یقین منکشف ہو جائیگی لیکن جب تک خاکی تن و روح کے لئے
جواب بنا ہوا ہے تب تک یہ کیفیت نہیں ہو سکتی۔ لہذا قیامت میں خاکی اجسام کا کیا کام۔
دعا کرتے ہیں :

قطرہ علم است اندر جان من وارہانش از ہوا و ز خاک تن
حکام میں افلاطون نے سب سے زیادہ تغزل کو عرفان کی طرف ترقی دی ہے۔ صورت اور معنی
کے مضمون میں وہ بذریعہ استدلال نہیں پہنچ گیا جہاں مارفٹ و می کشف کے ذریعے سے
پہنچے۔ افلاطون کے تمام فلسفے کی اساس یہی نظریہ ہے کہ عالم روحانی عالم معانی ہے۔
یہ معانی عدم پر تنکس ہو کر مصیبت پذیر ہو جاتے ہیں صورت پذیر میں عدم کا بھی حصہ ہے
اگرچہ وہ حصہ فاعلی نہیں بلکہ انفعالی ہے۔ عدم میں مطلقاً کوئی حوثیغائیت نہیں۔
انسان محسوسات کے دائرے ہی میں رہ جاتا تو جہل آمیز عدم حجاب کہہ بن جاتا ہے۔ علم
حجاب الاکبر ہے اسی قسم کا عالم نما جہل مراد ہے۔ صورت اشیاء معانی کے پر تو سے پیدا
ہوتی ہے عقلی اور روحانی ترقی اس کا نام ہے کہ انسان محسوسات سے معقولات کی طرف
بڑھے لیکن معقولات زمان و مکان اور راویت اور جسمانیات سے مستزہ ہیں اشیاء

اشخاص کے حسن سے حُسنِ مطلق کی طرف ارتقا مقصودِ حیات ہے جس شخص کو کسی صورت سے
عشق ہوگا اور وہ حُسن کو اس صورت کے مرادف سمجھ لے گا تو یہ روزِ حسرت و حرمان کا شکار
ہوگا۔ کیونکہ صورت تغیر احوال سے پیدا ہوتی اور تغیر احوال سے بدلتی اور بگڑتی ہے۔ حُسن صورت
کیسے لازوال ہو سکتا ہے اور اس حُسن زوال پذیر کے ساتھ عشق دائم کیسے رہ سکتا ہے۔ جو
عشق صورتوں کے دیدار اور حسینوں کی رفتارِ گفتار سے پیدا ہوتا ہے وہ زندہ جاوید
کیسے ہو سکتا ہے۔ عشق کی پائیداری کے لئے حُسن میں بھی پائیداری ہونی چاہیئے لیکن عالم
محسوسات میں کوئی حُسن پائدار نہیں۔ جو عشقِ ازل کے نسخہِ دیرینہ کی تہیہ تھا وہ آنی جانی
پہیزوں کا عشق نہیں ہو سکتا۔ علامہ اقبالؒ نے حُسن صورت کے زوال اور ناپائیداری کے متعلق
ایک جوابِ نظم زمانہ شباب میں لکھی جس میں اس افلاطونی نظریہ کی طرف بھی اشارہ ہے کہ تصویرِ
عدم سے ابھرتی ہیں اور پھر عدم میں ڈوب کر فنا ہو جاتی ہیں۔ اور جس چیز کی تغیر سے نمود ہے
وہ تغیر ہی سے بے بود ہو جائیگی۔

فلک نے حُسن سے اک روز یہ سوال کیا	جہاں میں کیوں نہ مجھے قونے لازوال کیا
یہ جواب کہ تصویرِ خانہ ہے دُنیا	شبِ درازِ عدم کا فسانہ ہے دُنیا
ہوئی ہے جبکہ تغیر سے ہی نمود اس کی	حسین وہی ہے حقیقتِ ازل ہے جس کی
کہیں قریب تھا یہ گفتگو قمر نے سُنی	فلک پہ عام ہوئی اخترِ سحر نے سُنی
فلک نے تاروں سے سُن کر سُنائی شبنم کو	فلک کی بات بتادی زمیں کے محرم کو
بھڑکے پھول کے آنسو پیامِ شبنم سے	کلی کا ننھا سادلِ خون ہو گیا غم سے

چمن سے روتا ہوا مودِ سیم بہا رہ گیا
شباب سیر کو آیا تھا سیر گوارہ گیا

مولانا جابجا فرماتے ہیں کہ صورتوں میں مکانیت ہوتی ہے اور مکانیت روح کا وصف نہیں۔
جہاں عالمِ زندہ جانی میں قدم رکھا وہیں زیر و بالا اور پیش و پس غائب ہو گئے اور لامکانی
معنویت کا ظہور ہوا۔

گر تو خود رہ اپیش و پس داری گماں بسترِ جہمی و محرومی زجاں

نیز و بالا پیش و پس نصف تن است بے بہت لذات جان روشن است
وجودِ صُور کے مقابلے میں معنویت عدم معلوم ہوتی ہے لیکن یہی عدم حقیقت میں مصدرِ وجود ہے۔
صوفیہ کے ہاں عدم کی اصطلاح نفی ہستی کے لئے نہیں بلکہ مصدرِ ہستی کے لئے استعمال ہوتی ہے۔
برکشا از نور پاک شہ نظر تاناہ پنداری تو چوں کو تہ نظر
کہ ہمینی در غم و شادی و بس اے عدم کو مر عدم را پیش و پس
دعائی ذوق والا انسان جیسے جیسے ترقی کرتا ہے اس کو عالم محسوسات ایک زندان اور خود
اپنا تن قفس معلوم ہوتا ہے۔ الدنیا سجن المؤمنین کے ہی معنی ہیں۔
مکح دلم طائریست قدسی عرشِ آشیاں از قفس تن ملول سیر شدہ از جہاں
اس جہان رنگ و بو کی حقیقت اور اس سے باہر نکلنے کا راستہ اگر کسی کو معلوم ہو جائے تو ایک لمحہ
یہاں ٹھیرنا نہ چاہیئے۔

ایں جہان و راہش از پیدائے کم کسے یک لحظہ میں جا بدے
ہاں عالم خلق عالم صورت ہے مگر اس عالم کی جان علم ہے۔ لاسکان کے عالم ملکوتی سے
ارواح جسموں پر اثر انداز ہوتی ہیں خود ارواح کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ وہ تن میں جموس نہ
مقبول اور محدود ہو جائیں تن کی تو کیا حقیقت ہے افلاک کی وسعت بھی انکے لئے تنگی کا باعث ہے۔

خاتم ملک سلیمان است علم جملہ عالم صورت جان است علم
عالم و عامل ہمہ معنی است بس کش نیابی در مکان پیش و پس
می زند بر تن ز سوئے لامکاں می نگینی در فلک خورشید جاں

یہ خیال کہ روح افلاک میں نہیں سما سکتی بلکہ افلاک اس کے ایک گوشے میں سما جاتے ہیں اس
کی اکثر اہل حق صوفی مزاج شعرا نے مختلف طریقوں سے دلکش انداز میں بیان کیا ہے۔ ان
ظاہر اور اہل باطن کا معراج نبوی کے متعلق اکثر جدال ہوتا ہے کہ معراج جسمانی تھی یا روحانی۔
اہل ظاہر جسمانی معراج کے قائل ہیں اندک بے صوفیہ اور حکماء اسلام اس کو روحانی معراج اور ایک
غیر معمولی مکاشفہ تصور کرتے ہیں۔ سرنا علیہ الرحمۃ کی رباعی اس ضمن میں لاجواب ہے:

آں را کہ سر حقیقتش باور شد خود پہن ترا از سپہر پہناور شد
طاغوت کہ بر شد احمد بفلک سرمد گوید فلک بہ احمد در شد

جس پر حقیقت منکشف ہو جائے وہ خود افلاک سے زیادہ وسیع ہو جاتا ہے۔ ملا کہتا ہے کہ
 اچھا سفر کر کے فلک پر گئے لیکن سرمد کہتا ہے کہ خود فلک ان کے اندر سما گیا۔ خود حضرت عائشہؓ
 معراج میں جسمانی سفر کی قائل نہ تھیں۔

عارفِ رومی جو افلاک اور جسمانیات کا وجود اعتباری اور ظلی سمجھتے ہیں اور ترقی روح کو جسم
 اور بہت کے ساتھ وابستہ نہیں کرتے اسی ضمن میں فرماتے ہیں کہ:

عشق نے بالانہ پستی رفتن است عشق حق از جنس هستی رستن است

عالم محسوسات کی بندش سب جنسِ هستی ہے معراج اس سے چھٹکالے کا نام ہے نہ کہ اس
 کے اندر سیر کرنے کا۔ وہ حکمتِ ازلی یا عقلِ کل جو کائنات کی ناظم ہے اس کو ایک بحر
 بے پایاں سے تشبیہ دے سکتے ہیں لیکن خود اس کی کوئی صورت نہیں۔ اگرچہ صورتِ گہ
 ہے۔ عالم خلق ظاہر ہے اور عقلِ کل جو عالمِ امر سے تعلق رکھتی ہے وہ پنہاں ہے ہماری نگاہوں
 اس بحرِ شیریں کے اوپر کاسہ ہائے حجاب کی طرح ابھرتی اور تیرتی پھرتی ہیں لیکن بحرِ بیکار
 کے لئے بڑے ماہر غوطہ زن کی ضرورت ہے:

تاچہ عالمہا ست در سودائے عقل	تاچہ باپنہا ست ایں دریائے عقل
بحرِ بے پایاں بود عقلِ بشر	بحرِ را غواص باید اے پسر
صورتِ ما اندییں بحرِ نذاب	می دود چوں کاسہ ہا برائے آب
عقلِ پنہا ست و ظاہر عالمے	صورتِ ما موج یا از شے نئے

یہ کہ صورتِ حجاب معنی ہے اس سے یہ غلط نتیجہ نہ نکالنا چاہیے کہ صورتوں کے یک قلم جو
 ہو جانے سے حقیقت بے نقاب ہو جائیگی۔ صورت ایک طرح سے حجاب اور نقاب ہے اور
 دوسری حیثیت سے معنی کی طرف رہنمائی کرتی ہے جس میں ذوقِ معنی نہ ہو اس کے لئے
 وہ حجابِ اکبر ہے لیکن روح معرفت کوش کے لئے وہ معنی کی جانب دلیل اور راہبر ہے۔
 اہل معنی نے قرآنِ کریم کی اس آیت کی یہی تفسیر کی ہے:

الہ تدرالی ربک کیف مذل الظل و لو شاء لجعلہ ساکناً ثم
 جعلنا الشمس علیہ دلیلاً

۱۷۶ غیب - خیریں -

حقیقتِ ازل آفتاب ہے اور اشیا و صور اس کے اظلال ہیں شیخ اکبر نے بھی اس سے یہی معنی مراد لیے ہیں۔ مولانا دیوان شمس تبریزی کی ایک غزل میں فرماتے ہیں۔
 نہ شبم نہ شب پرستم کہ حدیثِ خواب گویم ہمہ آفتاب میں ہمہ آفتاب گویم
 حجابِ صور کے متعلق غالب کا یہ شعر بھی معانی سے لبریز ہے:

واقف نہیں تو ہی نوالے راز کا یاں ورنہ جو حجاب پر رہے ساز کا
 انسان کا اپنے نفس کو مکانی اور حسی سمجھنا خود حجابِ اکبر ہے۔ اپنی خودی کے متعلق یہ محدود اور پست نظر جب تک موجود ہے معنی تک نہ سائی نہیں ہو سکتی۔

تو خود حجابِ خودی مافظ از میاں بر میز میانِ عاشق و معشوق هیچ حائل نیست (مافظ)
 میری جتنی ہی تھی خود میری نظر کا پردہ اٹھ گیا برم سے میں پردہ محض ہو کر (افغان)
 محسوسات کے آئینے میں ہزاروں صورتیں منعکس ہوتی اور دم بدم مٹتی رہتی ہیں۔ اس لیے عالمِ تصور حقیقی نہیں ہو سکتا۔

سو نقش آئینے میں تگے اور مٹ گئے اس گھر میں جو گیا وہ غریب اور غن ہوا (میر مثنوی)
 یہ کہ عالمِ تصور کے مقابلے میں عالمِ معنی میں وحدت ہے ایک ایسی عالمگیر حقیقت ہے کہ انبیا و اولیا و صوفیہ کے علاوہ حکماء و طبیعیین بھی اس کے قائل ہیں۔

کثرتِ نور سے معنی کی طرف عروج کرتے ہوئے کثرتِ محض پہلے جزئی وجوہات میں حل ہونا شروع ہوتی ہے۔ اگر علمِ کیمیا کے جدید انکشافات سے پہلے کوئی شخص کہتا کہ پانی اور آتش ایک ہی چیز ہیں تو عام لوگ تو برکناہ کوئی طبعی بھی اس کو درست نہ سمجھتا اب معلوم ہوا کہ پانی دو ہواؤں سے مرکب ہے۔ یا اگر کوئی شخص کہتا کہ آتش ایک کوئلہ اصل میں ایک ہی چیز ہیں تو اس کو محض شاعری خیال کیا جاتا اب سائنس دانوں نے ثابت کر دیا کہ ان دونوں اصلیت ایک ہی ہے کوئلے کی سبب آتش اور آتش کے نور میں کس قدر بعد المشرقین معلوم ہوتا ہے۔ ایسی طبعی علمت کی تسبیح سے ان کی وحدت کا یقین دلانا اب سائنس دان کہتے ہیں کہ تمام مانے کی علالت ایک ہی ہے خیرا ذرا سے تغیر سے عناصر میں انقلاب پیدا ہو گیا ہے اور اب وہ نظریہ عناصر کے ایک

دوسرے میں مبادل ہونے کے بھی قائل ہو گئے ہیں۔ یہ قدیم زمانے کے کیمیا گروں کے خواب کی تعبیر ہے۔ عارف رومی اس بارے میں جو کچھ کہہ گیا ہے، اب سائنس دان بھی اس یقین پر پہنچا ہے۔ اگرچہ اس کے معلومات نام طبعی سے آگے نہیں بڑھے۔ ایک قدم اور اٹھائیں تو وہیں پہنچ جائیں جہاں ولی اور صوفی کا عرفان پہنچا لیکن حکیم طبعی جب یہ قدم اٹھانا چاہے تو اس کے پاؤں من من بھر کے ہو جاتے ہیں اور یہی ایک قدم اٹھانا دشوار بلکہ محال ہو جاتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ محسوسات کے ساتھ جو معقولات وابستہ ہوتے ہیں وہاں صورتوں کے علاوہ معانی میں بھی اختلاف معلوم ہوتا ہے اور تمام معانی کا کسی ایک معنی مکمل میں ضم ہونا مشکل معلوم ہوتا ہے شب و روز، خار و گل، سنگ و گہر، زہر و شکر، عالم خلق کے اندر عمل کی خاطر یہ امتیازات لازمی ہوتے ہیں لیکن حکمت تک پہنچ تو ان کی معنوی وحدت عیاں ہوتی ہے۔

چند صورت آخرے صورت پرست جان بے معنیت از صورت نرست
در معانی اختلاف و در صور روز و شب ہیں خار و گل سنگ و گہر
تا زہر و از شکر در نگذری کے تو از گلزار وحدت بو بزی
یہاں پہنچ کر ایک اشکال پیدا ہوتا ہے کہ عالم خلق میں صورتوں کی بقلمی اور گونا گونی ہی سے لطیف اور بہار ہے۔ وحدت کی یک رنگی اور یک آہنگی میں لطیف کہاں ہوگا۔ وحدت بے کثرت نفی محض معلوم ہوتی ہے۔

گلمائے رنگ رنگ سے رونق چین لے فوق اس چین کہ ہے یہ اختلاف سے
اس کا جواب صوفی سے پہلے حکیم طبعی ہی سے مل جائیگا۔ جب وہ کسی شعبے کے مظاہر کی کثرت میں ایک اھد قانون کا عمل دریافت کر لیتا ہے تو اس کو وہ لذت حاصل ہوتی ہے جو شاید کسی خارج کو ایک ملک فتح کرنے سے حاصل نہ ہو۔ وحدت کے عرفان میں کثرت ناپید نہیں ہو جاتی اور نہ اس کے حسن کی گونا گونی سے لذت احساس میں کمی واقع ہوتی ہے عقل کا مصدق بھی توحید وجود ہے اور اس کا نصب العین بھی وحدتوں کی جستجو کرتے ہوئے آخر میں ایک وحدت کلی پر پہنچنا ہے عقل کلی الان کماکان ہے اور

کثرت و تجدید امثال کُل یوم صوفی شان ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ عرفان کی اعلیٰ منزلوں میں جس وحدت اور یک رنگی کا احساس ہوتا ہے وہ ایک رنگی کوئی بے لطف اند ملال انگیز حالت نہیں۔ محسوسات کی یک رنگی سے انسان بیزار ہو جاتا ہے اگر کوئی ایک ہی سُر لا پتارتے تو نغمے جیسی شرح افزا چیز بھی روح فرسا ہو جائے۔ لذیذ سے لذیذ کھانا اگر ایک ہی قسم کا ہو اور صبح و شام وہی دسترخوان پر نظر آئے تو انسان اکتا کر نان سادہ طلب کرنے لگے۔ بنی اسرائیل دشت میں روز من و سلاوے کھاتے کھاتے بیزار ہو گئے اور پیاز اہسن اور سبورو کی دال مانگنے لگے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ محسوسات اور جسمانیات کا یہی حال سب سے زیادہ حایت کو اس پر قیاس نہیں کرنا چاہیے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ تمثیلات سب محسوسات میں سے ہی تلاش کرنی پڑتی ہیں۔

ہر چند ہو مشاہدہ حق کی گفتگو بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کے بغیر
اس لیے مجبور ہو کر مولانا عالم محسوسات میں سے ایک مثال پیش کرتے ہیں جو یک رنگی کے باوجود ملال آفرین نہیں ہے۔ فرماتے ہیں کہ دیکھو مچھلی کے لیے پانی حیات بخش ہے اور ایک لمحہ کے لیے اس سے جدائی اس کے لیے پیغام اجل ہے اس لیے کوئی مچھلی پانی کی یک رنگی سے نہیں اکتاتی اور یہ خواہش نہیں کرتی کہ مجھے ذخیرہ خشکی کی بھی سیر کرنے دو۔ خشکی کے عالم میں ہزار رنگ ہیں لیکن کوئی مچھلی اس کثرت اور تنوع کو پانی کی وحدت اور یک رنگی پر ترجیح نہیں دے سکتی یہی حال عارفوں کا عرفان وحدت میں ہوتا ہے۔ لیکن یہ مچھلی اور پانی کی مثال بھی ناقص ہی مثال ہے۔ خدا کے عز و جل کی وحدت کسی مثال میں نہیں آ سکتی۔ کیسک کمثلیہ شیء۔

نیست یک رنگی کزو نجید و ملال بل مثال ماہی و آب زلال
گرچہ در خشکی ہزاراں رنگہا ست ماہیاں را بایہ بوست حرکت با ست
کیست ماہی بچہیست یا در شل آباداں ماند خدائے عز و جل

شعور اور معنی بے صورت کے باہمی تعلق کے متعلق مینسٹروں اشعار انوی میں منتشر ملتے ہیں۔ مولانا کسی مضمون پر بھی بحث کر رہے ہوں اس کے ضمن میں نظر یہ نہ نہر آ جاتا

ہے اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ کے معنی میں مولانا فرماتے ہیں کہ تمام صورتیں نہایت مطلقہ میں سے ابھرتی اور پھر عالم معنی میں واپس ہو جاتی ہیں اس کی مثال ایسی ہے کہ آدمی دانش و اندیشہ سے بات کرتا ہے۔ دانش و اندیشہ بے صورت ہے لیکن وہ آواز اور سخن کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ سخن کے ختم ہوتے کے ساتھ ہی اس کی ظاہری صورت جس میں آواز کے موجات اور الفاظ کی کثرت تھی ناپید ہو گئی لیکن جس دانش نے وہ سخن پیدا کیا تھا وہ ناپید نہیں ہوتی۔ خلاق عالم جو بے ہمت و بے صورت ہے اس کا تعلق سور عالم سے کچھ ایسی قسم کا سمجھ لو اگرچہ خدا کے بارے میں مثال ہی ہو سکتی ہے اس کے مثل کوئی چیز نہیں ہو سکتی۔ مثل اور مثال کے امتیاز اور فرق کو کبھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کیونکہ اسی سے امر و دین کے سمجھنے میں دھوکا ہوتا ہے

صورت از بے صورتی آمد بروں باز شد کائنات الیہ راجعوں

چوں زد دانش موج اندیشہ بخت از سخن و آواز و صورت ساخت

از سخن صورت برآد و باز مُرد موج خود را باز اندر بحر بُرد

این مستی باطل چو شر محض نمود است یکتا حتم زدن رہ ز عدم تا وجود است (صائب)

عالم معنی کی سرمدیت کا یہ حال ہے کہ حقیقت حیات و کائنات میں کوئی تغیر نہیں قانون

فطرت کے مطابق فطرت میں لمحہ بہ لمحہ تغیر ہوتا ہے لیکن قانون فطرت میں تبدیلی نہیں ہوتی۔

لَا تَبْدِیلَ لِمَخْلُوقِ اللّٰہِ۔ وَلَٰن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰہِ تَبْدِیْلًا۔ لیکن صورتیں جو معانی کی

منظہر ہیں ان میں سے کوئی صورت بھی ایک لمحہ اپنی حالت پر قائم نہیں رہتی پس لان حیات

کا یہ عالم ہے کہ بقول ایک حکیم کے کوئی شخص بہت ہی ہوتی ندی میں ایک ہی پانی میں دو

خوٹے نہیں لگا سکتا۔

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں (اقبال)

مولانا فرماتے ہیں کہ عالم خلق میں تجدید مثال کا یہ حال ہے کہ دنیا کی اکثر چیزیں اگرچہ

قائم اور مستحکم معلوم ہوتی ہیں لیکن دو لمحوں میں دنیا ایک نہیں ہوتی کسی چیز کا جھنسہ نہ ہی چیز

رہ کر قائم رہنا جو اس کا دھوکا ہے۔ عالم خلق کی ندی میں مسلسل نیا پانی آ رہا ہے لیکن اس

تیزی سے ایک صورت فنا ہو کر دوسری صورت اس کی جگہ آجاتی ہے کہ ایک چیز کے استمرار کا دھوکا ہوتا ہے۔ ایک شخص مشعل جدا کر دے گھماتا ہے تو آگ کا دائرہ بے زحمت مسلسل معلوم ہوتا ہے۔ دنیا میں ہر چیز کا یہی حال ہے۔

ہر نفس نو مے شود دنیا و ما بے خبر از نوشدن اندر بقا
عمر پیموں جمے نو نو می رسد مستمرے می نماید در جسد
آں ز تیزی مستمر شمع آیدست چوں شر کشش تیز جنبانی بدست
غالب نے بھی اسی قسم کا مضمون باندھا ہے کہ حقیقت کائنات ایک وحدت ہے، لیکن سرعت سیر سے ایک ہی نقطہ کائنات کے لامتناہی دائرے بنانا چلا جاتا ہے۔

سخن یکے ست ثنی نظر ز مہر عتیر کن چو شعلہ جو آں نقطہ پر کاری
اگر کوئی پوچھے کہ حقیقت وجود کی وحدت کے باوجود یہ کثرت اعتباری کا کھیل کیوں ہے تو اس کا جواب مولانا کے نظریہ عشق میں مل سکتا ہے۔ عشق کا آغاز دوئی سے ہوتا ہے اگر عاشق اور عشوق میں امتیاز نہ ہو تو عشق کی آفرینش نہیں ہو سکتی لیکن اگرچہ عشق کا آغاز دوئی اور تفریق ہے۔ مگر اس کا انجام وحدت ہے کہ محب اپنی ہستی کو محبوب کی ہستی میں مٹا دیتا ہے اور اپنی مرضی کو اس کی مرضی کے ماتحت کر دیتا ہے انسان کو اختیار عطا کرنے کا بھی یہی راز ہے کہ وہ کرنا نہیں بلکہ طوعا اپنی مرضی کو تسلیم کر کے آغاز اختیار میں انسان کے اختیار اور خدا کے اختیار میں امتیاز بلکہ تعارض کا شائبہ بھی معلوم ہوتا ہے لیکن اس اختیار کا مقصود معرفت اور عشق کی بدولت ایک سطح پر فقدان اختیار ہے اور وہ اسی حالت ہے جسے نہ اختیار کہہ سکتے ہیں اور نہ اختیار نہ کرنا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ارواح میں تذلیہ و تانیث نہیں بلکہ کلہم من نفس واحدہ ہے۔ تانیث بھی جو بظاہر تفریق معلوم ہوتی ہے۔ ایسا عارضی ہے اور اسوۂ غنیہ الہی کا وسیلہ ہے۔ یہ من و تو کا امتیاز یا شقائہ قدرت کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ مقصود وہی تصور وحدت ہے۔ امتیاز اور اختیار کے بعد جو وحدت پیدا ہوگی وہی عشق کا اندر بے العین ہے۔

اے تہیدہ جان تو از ما ومن
مردوں چو یک شوند آں یک توئی
اے لطیفہ روح اندر مرد و زن
چوں کہ یک با موشد آں نک توئی
اے من و تو بہر آں بر ساختی
تا ازین ما و تو یک جوہر شوی
تا من و تو با ہمہ یک عاں شوند
عاقبت مستغرق جاناں شوند

یہ نہیں ہے کہ انسان جب سر جانیگا تو عالم ارواح میں پہلا جائیگا۔ مولانا فرماتے ہیں اس وقت بھی تیرا یہی عاں ہے کہ تیری صورت تو مکان میں ہے اور تیری روح لامکان میں ہے۔ فرماتے ہیں کہ لامکانیت کے بھی کئی مدارج ہیں ایک لامکانیت ہے کہ سائنس کے وہم میں بھی نہیں آتی اور دوسری لامکانیت معقولات کی لامکانیت ہے جو تیرے وہم میں بھی آ سکتی ہے اور اس لامکانیت سے ہر دم تیرے اندر خیالات ابھرتے رہتے ہیں انتہائی لامکانیت وہ ہے جس کے ماتحت یہ مکان اور تیرے وہم و عقل کا لامکان بھی ہے۔

غوش بر خاک و جان را لاسکاں
لامکانے فوق وہم سالکاں
ہم چو در حکم بہشتی چار جہ
ہر دمے در دے خیالے زایدت
بن مکان و لامکان در عالم او
ہم چو در حکم بہشتی چار جہ
قدیم حکم نے کائنات میں پستی و بلندی کے متعلق ایک غلط خیال قائم کیا کہ عالم خاک پرست ہے اور عالم افلاک بلند ستاروں کو اور افلاک کی ذی روح قرار دیا ان کو دیوتا بنا دیا اور عالم خاک اور خاکوں پر ان کو ناظم و حاکم کر دیا لیکن حکمت کی ترقی سے یہ ثابت ہوا کہ مادی کائنات میں کوئی مطلق پستی اور مطلق بلندی نہیں ہے بلکہ پستی اور بلندی انسانی ہیں کسی مقام کو پست یا بلند کہنے کا مادی ناظر کے مقام پر ہے۔ فلسفہ اور قدیم مذاہب نے یہ خیال لوگوں کے دلوں میں اس قدر راسخ کر دیا کہ مسلمان ظاہر پرست بھی اب تک یہی سمجھتے ہیں کہ افلاک ہم سے بلند تھیں اور فرشتوں یا نوربوں کا مقام افلاک میں ہے افلاک کے اوپر حرش ہے اور غرش کے اوپر خدا کی کرسی اور

خدا کے پاس پہنچنے کے لیے افلاک کو عبور کرنا پڑتا ہے جس کیلئے کوئی غیر متنبوی پروانہ کی سواری چاہیئے فرشتے آسمان سے زمین پر اترتے رہتے ہیں اور زمین والوں کے اعمال کی خبر اوپر افلاک پر پہنچاتے رہتے ہیں۔ دین میں بہت سی ظاہری پستی اسی غلط تصور سے پیدا ہوئی اسی لیے مولانا مثنوی میں جا بجا مکائیت اور جہات کے خلاف جہاد کرتے ہیں کہ لوگوں نے رفعت مکانی کو رفعتِ اقدار سمجھ لیا ہے اور معراج و عروجِ روحانی کو ارتقائی سمجھنے کی بجائے مکانی سمجھتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ یہاں بھی صورت اور معنی میں تمیز کرنا لازم ہے ورنہ روحانیت کی حقیقت اور شرح کی حقیقت میں نہیں آئیگی۔ رفعت مکانی اور تہیز ہے اور رفعتِ اقدار حیات اور تہیز۔

عشق نے بالانہ پستی رفتن است عشق حق از جنس ہستی رستن است
صورتِ رفعت بود افلاک را معنیِ رفعت رنہ ان پاک را
صورتِ رفعت برائے جسم ہاست جسم ہا در پیش معنی اسہم ہاست
کثرتِ سوراخ و وحدتِ معنی کے متعلق مولانا کا جو عقیدہ ہے اس کو اسل قرار دیکر انھوں نے بعض اہم نتائج اخذ کئے ہیں جس سے دین کے بہت سے حقائق پر روشنی پڑتی ہے۔ مثنوی کی خصوصیت یہ ہے کہ بعض نادانوں کا جن تک فقہاء اور اہل ظاہر کی رسائی نہیں ہوتی ان کو مولانا قرآن کریم کی تعلیم سے اخذ کرتے ہیں یا نبی کریم یا دیگر انبیاء کرام کے اقوال و افعال سے نہیں کے اہم نقاط ان کو فقہاء کے ہاں سے نہیں ملتے اور وہ کسی فقہی امام کے اس انداز میں تقلید نہیں ہیں جو انداز زمانہ انحطاط کے اہل فقہ کے ہاں پایا جاتا ہے۔ یہ اشعار کسی دوسرے اہل نظر کے ہیں لیکن مولانا کے عقائد کا آئینہ ہیں۔

سرم جویاں درے را می پرستند فقہیاں خستے را سے پرستند
برا فکن پر وہ تا معلوم گردد کہ یاراں دیگرے را می پرستند
کعبے کے سنگ و شست کی تمیز کوئی امام سمجھ لینا اور اس کی تعظیم کو پرستش کی حد تک پہنچا دینا یا فقہ کے دفتر کو عین دین سمجھ لینا اور دین سے بے خبری کا نتیجہ ہے مولانا نہ وہ پرست ہیں اور نہ دفتر پرست۔ مولانا امام ابو حنیفہؒ کے عام فقہی مسلک کی پیروی

کرتے تھے لیکن یہ کوئی گورانہ تقلید نہ تھی اور نہ شخص پرستی تھی اور نہ وہ اپنے لیے یا عامۃ المسلمین کے لیے اجتہاد کا دروازہ بند سمجھتے تھے۔ مولانا کے ہاں دین کے کسی پہلو کا دروازہ بند ہونے کا کوئی تصور نہیں ملتا۔ وہ بجا فرماتے ہیں کہ محقق مقلد نہیں ہوتا۔ اور دین کا باطن فقہی مباحث میں نہیں ملتا۔ فرماتے ہیں کہ:

زاکں طرف کہ عشق مے افز و درد
بوصیفہ و شافعی در سے نکر د

مولانا کے ہاں دین زندگی کی ایک اساسی اور عالمگیر حقیقت ہے جس کا انکشاف کسی حد تک محسوسات اور معقولات سے بھی ہوتا ہے لیکن حقیقت بے نقاب اس حالت میں ہوتی ہے جس کو وہ عشق سے تعبیر کرتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ادیان کی تفریق انبیاء کے مسلک اور ان کی شریعتوں کے ظاہر اختلاف کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ قرآن حکیم نے وحدتِ ادیان اور وحدتِ نبوت کی تعلیم دی ہے جو اسلامی تعلیم کی ایک بنیادی خصوصیت ہے۔ دینوں میں جو شعائر و مناجات کا اختلاف ہے یہ معنی کا اختلاف نہیں بلکہ سورتِ اعمال کا اختلاف ہے۔ فیہ مافیہ میں فرماتے ہیں کہ عبادت کے ایک معنی ہیں جو مختلف صورتوں میں ظاہر ہو سکتے ہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی عابد تھے اور دیگر انبیاء سابق بھی عبادت گزار تھے لیکن عبادت کے طریقے اور ارکان ہمیشہ سے وہ نہ تھے جو اتباع محمد میں مسلمانوں میں رائج ہوئے۔ ہر نبی و ہر ولی را مسلکے است۔ ایک تاحق مے برد جملہ یکے مست

معبود بھی واحد ہے اور مقصود بھی واحد عبادت کے طریقے اور الفاظ مختلف ادیان میں مختلف ہوتے ہیں۔ اس تفریق کو عوام اور ان کے بے بصیرت رہبر ادیان کا اختلاف سمجھ لیتے ہیں۔ اصل مذہب تو مذہب عشق ہے جو تمام ادیان کے شعائر کا باطن ہے۔ فرماتے ہیں کہ:

مذہب عشق از ہمہ دیں با جا است

میر کا شعر ہے کہ سہ سخت کافر تھا جس نے پہلے میر۔ مذہب عشق اختیار کیا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مذہب عشق کے لیے صوفیاء نے کفر جیسی نکر وہ و مردود اصطلاح

کیوں استعمال کی۔ اس کا صاف جواب یہ ہے کہ صورت پرستوں اور ظاہر پرستوں نے جب ظواہر ہی کو دین سمجھ لیا اور فقہ و علم کلام کے مسائل سے کفر و دین کا امتیاز قائم کرنا شروع کیا اور جب کوئی معنی پسند شخص سرِ مظلوم اور صر کا اُدھر بٹوا اور مصلحتاً اس نے عمل یا قول کی کوئی غیر معمولی صورت اختیار کی تو لکیر کے فقروں نے اس پر کفر کا فتویٰ لگا دیا۔ بڑے بڑے مجذبین اور ائمہ اس تہمت سے نہ بچ سکے جب یہ صُورت پیش آئی تو اہل باطن نے کہا کہ جاؤ بھٹی ہم کا فر ہی سہی تم کو تمہارا ایمان مبارک اگر مسلمان ہی میں است کہ واغظ گوید۔ وائے گردِ پس امروز بود فرداے (عافظہ) کا فر عشتقم مسلمان مراد رکاز نیست ہر گز من تا گشتہ حاجت نانیست (خسرو) یہ کون کہہ رہا ہے؟ حضرت نظام الدین اولیاء کا مقبول و محبوب جس نے ان سے فیض باطن حاصل کیا۔ حدیث شریف میں ہے کہ نَدِ اَمْتَحَانِ اَعْمَالِ کی صورت کو نہیں دیکھتا بلکہ تمہاری نیتوں کو دیکھتا ہے۔ اَلْاَعْمَالُ بِالْاَنْتِیَاتِ کہ بے بسنوں نے اعمال کی صورتوں کو عین دین سمجھ لیا۔

مولانا فرماتے ہیں کہ انبیاء و اولیاء کے مسلکوں میں تمہیں تفاوت نظر آئیگا لیکن یہ سب حق رسی کے مختلف راستے ہیں۔ شرائع اور شعائے کا اختلاف اقوام اور ازمہ کے تغیر پذیر حالات سے پیدا ہوا اگر شریعتوں کا ظاہر عین دین ہوتا تو آدمؑ سے بیکہ محمدؐ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک جتنے انبیاء گزرے ہیں ہر ایک ایک مختلف دین کا حامل ہوتا لیکن قرآن حکیم سکھاتا ہے کہ واقعہ یہ نہیں۔ توحید سی عین دین ہے اور خدا کی طرف لُحْخ کر کے زندگی بسر کرنا اسل مقصد دہے جس کا ثمر حیاتِ طیبہ ہے جس طرح مقصدِ صحت ہے لیکن ایک ہی قسم کی غذا تمام اقوام اور افراد کے واسطے نہیں آتی۔ اگر بیماری آجائے تو ہر بیمار کے لیے دوا اور غذا حکیمہ حاذق الگ الگ تجویز کرتا ہے بیماری کا فقط نام ایک ہوتا ہے ورنہ ہر بیماری کی بیماری میں انفرادی اور امتیازی خصوصیات ہوتے ہیں۔ مولانا ابن کے معاملے میں بہت داری برتنے تھے جو صوفیہ کرام کا مام طریقہ ہے ایک جدال پسند ملا نے ان سے

پوچھا کہ آپ بہتر فرقوں میں سے کس کو درست سمجھتے ہیں! انھوں نے فرمایا کہ میں ہذا
 و در فرق سے متفق ہوں۔ مطلب یہ تھا کہ ہر گروہ میں اصلاً کچھ صداقت کا شائبہ ضرور
 ہوتا ہے جس کی صورت افراط و تفریط سے بگڑ جاتی ہے۔ ملا نے بگڑ کر کہا کہ پھر وہ
 بات یہ ہے کہ آپ ملحد ہیں۔ فرمایا کہ میں اس سے بھی متفق ہوں۔ مطلب یہ تھا
 جو کچھ تمھارے نزدیک کفر ہے وہ میرے نزدیک ایمان کا ایک اہم جزو ہے نہ کہ
 کسی ظاہر پرست علتی کے ہاتھ آجائے تو اس کی اپنی علت اس میں سرایت کر جائے
 ہے۔ اور جس کو تم کفر سمجھتے ہو وہ کسی کامل کے قلب میں ایمان کے لنگ میں لنگا جاتا ہے
 ہر جہ گیر علتی علت شود کفر گیر کا ملے ملت شود
 کفر کی تاریکی سے آشنا ہو کر ایمان کی لذت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ اپنی خودی پر
 رکھنا خود پرستی کہلاتا ہے لیکن اپنی خودی میں غوطہ لگا کر ہی خدا کا عرفان حاصل
 ہے۔ "من عرف نفسه فقد عرف ربه"۔

خود را نہ پرستیدہ عرفان چہ شناسی کافر نہ شدی لذت یان چہ شناسی
 صورت پرستی سے گریز کرنے والا ظاہر پرستوں کے نزدیک کافر ہوتا ہے لیکن صورت
 سے معنی کی طرف عروج حقیقت میں بڑی روحانی دولت ہے جو خدا کے خاص بندوں
 کے لئے مقدر ہوتی ہے۔ ہر نبی کو اس کی قوم نے اولاً کافر سمجھا محض اس لئے
 کہ وہ ان کی بت پرستی صورت پرستی اور توہم پرستی کے خلاف تعلیم دیتا تھا۔ عوام کا کشیدہ
 صورت سے معنی کی طرف نہیں آسکتا، ایسوں کے لئے یہی جائز ہے کہ وہ جہاں
 ہو سکے ظواہر کی پابندی سے کم از کم اپنے اعمال کی صورت درست کر لیں۔ اس
 درجے کے روحانی فیوض مبدیہ فیض سے حاصل ہوتے ہیں اور محض اپنی سعی و کوشش
 نتیجہ معلوم نہیں ہوتے۔ انھیں خاص فیوض کیلئے صوفیہ نے کفر کی اصطلاح وضع کر
 کیونکہ وہ عوام کو اپنے ایمان سے بہت کچھ متغائر دکھائی دیتے تھے۔

دیلت بغلظت ز سدا ز سعی پشماں سو کافر نتوانی شد ناچار مسلمان شو
 علما و ظاہر کے متعلق فیہ مافیہ میں ارشاد فرماتے ہیں کہ:

”چھینیں علمائے ایں زبان در علوم ہوئے موشگاف و چیز ہائے دیگر ائمہ بایشان
تعلق دارد بغایت استہ اند و ایشان را بر آں احاطت کلی گشتہ و آنچه ہمست و
یا و نزدیک تر از ہمہ، آنست کہ اُن خودی او مست و خود را نمی داند۔ ہمہ چیز را
بکل و حرمت حکم می کنند کہ این جائز است و اُن جائز نیست۔ ایں حلال است و
اُن حرام است، خود را نمی داند کہ حلال است یا حرام است، او جائز است یا ناجائز
است، پاک است یا ناپاک است۔

نشان ہر چیز کہ می دہند از علوم و فعل و قول بچینیں باشد و بگوہر و تعلق ندارد
کہ بعد از ایں ہمہ باقی آنست۔

فرماتے ہیں کہ ہمارے زمانے کے علماء فقہ و کلام وغیرہ میں بڑی موشگافی کرتے
ہیں جو کچھ ان چیزوں سے متعلق ہے اس پر ان کا علم بڑا محیط ہوتا ہے لیکن ان سب باتوں
سے زیادہ اہم اور ان کی روح سے جو نزدیک ترین چیز ہے اس کی طرف سے بالکل
باہل اور غافل ہوتے ہیں۔ انسان کا فریضہ اپنی خودی کو پہچانا ہے۔ مگر اس اہم ترین
نیز کی طرف ایسے عام کو کوئی توجہ نہیں ہوتی اور وہ اس کے متعلق قطعاً کچھ نہیں جانتا
مروقت حلال و حرام پر بحث کرتا رہتا ہے کہ یہ جائز ہے اور وہ ناجائز۔ یہ حلال ہے
اور وہ حرام۔ اپنے آپ کو نہیں جانتا کہ وہ خود حلال ہے یا حرام، جائز ہے یا ناجائز۔
پاک ہے یا ناپاک۔ کپڑے وغیرہ کی پاکی ناپاکی کے متعلق خوب گفتگو کرتا ہے۔ مگر
اپنی روح کی پاکی و ناپاکی کا اس کو کچھ علم نہیں۔

مولانا کے نزدیک بن کی اعلیٰیت وہی ہے جو تمام انبیاء کی تعلیم میں مشترک ہے۔
بنیاء کی تعلیم میں کچھ شرائط اور شعائر کا فرق ہوتا ہے اور کچھ الفاظ و اصطلاحات کا۔
مولانا فرماتے ہیں کہ بہت سے مذہبی محکمہ کے محققین اصطلاحات کے اعتبار سے
چنانچہ ایک فقہ شافعی میں بیان کیا ہے کہ ایک رومی ایک عرب ایک عجمی اور ایک
جن کے سامنے انکو دیکھا۔ آپس میں بھاڑنے لگے کہ یہ کیا چیز ہے۔ عرب نے
کہا کہ یہ عجم ہے۔ ایرانی نے کہا تم غلط کہتے ہو، یہ تو انگو ہے۔ اسی طرح رومی نے

یونانی لفظ استعمال کیا اور ترک نے ترکی، ان کا جھگڑا فساد کتاب پہنچ گیا یہاں تک کہ چاروں زبانیں جاننے والے نے اُن کا جھگڑا چکایا کہ یہ انگور ہی کے لئے مختلف زبانوں کے الفاظ ہیں۔ ادیان کا بھی یہی حال ہے کہ ان میں الفاظ مختلف استعمال ہوئے ہیں لیکن ان میں معنی یکساں ہوتے ہیں۔ نام روپ کے حصہ کے لوگوں میں فساد مچا رکھا ہے۔ ادیان کے جو صحیفے ہیں ان میں جو غیر محرف حصے حقیقی وحی کے ہیں ان کی عبارتیں اور اصطلاحیں مختلف ہیں لیکن معنی کے لحاظ سے سب ایک ہیں اور درست ہیں خدا کے پاس جو انجیل صحیفہ علم سرمدی کا ہے جس میں سے تمام صحائف آسمانی وقتاً فوقتاً منسوخ و مت زمانہ کے مطابق نازل ہوتے ہیں وہ اُم الکتاب ہے جو سراپا معنی ہے اور بے لفظ کلام ہے اسی مقام کے متعلق مولانا نے دعا کی ہے کہ:

اے خدا! تو جاں راکھ مقام کا ندشبے حرف سرود کلام جو چیزیں دین کے ظاہری اسباب و مسائل و اعمال سے تعلق رکھتی ہیں وہ بوقت ضرورت نازل بھی ہوتی ہیں اور تغیر احوال سے منسوخ بھی ہوتی ہیں لیکن لوح محفوظ یا اُم الکتاب جس کے متعلق ارشاد ہے کہ لا تبدیل لخلق اللہ اس میں سے کچھ منسوخ نہیں ہوتا۔ لَکَلِّ اَجَلٍ کِتَابٌ یَمْحُو اللہ مَا یَشَاءُ وَیُثَبِتُ وَعِنْدَہُ اُمُّ الْکِتَابِ۔ مولانا فرماتے ہیں کہ صحائف کے عروف محض ظروف ہوتے ہیں ظروف بحر و ارض ہیں سے بھرے کھنڈے جاتے ہیں اور خالی بھی کئے جاتے ہیں لیکن بحر مدانی میں کوئی کمی زیادتی نہیں ہوتی۔ بحر مدانی میں سے الفاظ و اعمال کی صورتیں موج و جواب کی طرح ابھرتی ہیں اور پھر دریا میں مل جاتی ہیں۔

حرف ظریف آمد درو معنی چو آب بحر معنی آمد درو اُم الکتاب بحر کو اگر کوڑے میں اُلٹ بھی دیں تو اس میں اتنا ہی بھرے گا جتنی کہ اس میں گنجائش ہے زیادہ سے زیادہ ایک دن تک کے استعمال کا پانی اس میں سما جائے گا تعلیم عقلی اور عمل ظاہری کی بھی یہی کیفیت ہے۔

گرہ بینہ ی بحر را در کوڑہ چند گنجہ قسمت یک روزہ

دین کے اصلی معارف وہی ہیں جو فاطر السموات والارض کی حکمت عالمگیر سے تعلق رکھتے ہیں۔ لا تبدیل خلق اللہ میں خلق سے مراد فطرت کے انہی قوانین ہیں مخلوقات کی خلقت میں تغیر ناگزیر ہے لیکن جن انہی اصول کے ماتحت یہ تغیر ہوتا ہے وہ اُم الکتاب یا خدا کے علم ازلی سے تعلق رکھتے ہیں جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔

عشق کے مضمون میں ہم نے مولانا کے اس عقیدے کو وضاحت سے بیان کیا ہے کہ کائنات کی تمام حرکت ارتقائی عشق ہی کی بدولت ہے۔ اس راہِ اطلسے عشق ہی معنی حیات ہے کیونکہ وہی مبدئ حیات بھی ہے اور منتہائے حیات بھی۔ فیہ مافیہ میں مولانا فرماتے ہیں کہ کائنات کی صورتیں عشق کی فرع ہیں عشق اصل ہے اور ہر صورت اس کی فرع۔ فرع کی صورت ہوتی ہے لیکن اصل کی صورت نہیں ہوتی۔ اسی لئے خدا جو تمام اصول کی اصل ہے اس کی خود کوئی صورت نہیں وہ سرِ پائے معنی ہے۔

”صورت فرع عشق است کہ بے عشق ایل صورت رافد ربود۔ فرع آں باشد کہ بے اس نتواند بود پس اللہ را صورت نگوید۔ چوں صورت فرع باشد اور فرع نتوان گفت۔ کہ عشق نیز بے صورت نمونہ نیست و منف نیست پس فرع صورت باشد۔“

گوئیم یہ عشق منقسم نیست بے صورت بل انگیرندہ صورت است سرمدہ نور از عشق انگیرندہ می شود ہم نشی ہم محقق۔ اگر ہم نقش بے نقاش نبود و نقاش بے نقش نبود و لیک نقش فرع بود و نقاش اصل کہ حرکتہ الہامیہ مع حرکتہ الخاتمہ بہ عشق خانہ بود و چون ہندس تصور صورت خازن انوار ہمچنین اندیم سائے فرش از دست سائے فرش فان صورت ان مر تمام۔ پس قدر و قیمت صورت اندیم بے عشق آما۔ ہمچنین آں ہے کہ تو ظلمات دامن انوار پیش تو آں قدر وارد و در و در کہ ان ہندس را طلبہ باشد آں ہے برانی موزہ و نور زندہ گویند کہ عشق از افتقار است و امتیاز پچیزے پس چون اختیار اصل باشد و محتاج الیہ نہ۔ ہمچنین کہ ان کہ می کوئی اختیار نہ ان را چاہے نہ

کہ چون میل این سخن داشتی این سخن زائیدہ شد پس احتیاج مقدم بود و این سخن از و
 زائیدہ پس بے اوا احتیاج را وجود بود پس عشق و احتیاج فرع نہ بود پرستہ گفت
 کہ آخر مقصود از این احتیاج این سخن بود پس مقصود فرع چوں باشد گفتیم کہ مقصود از
 درخت میوہ است لہذا این سخن درخت کہ اصل می نماید در حقیقت فرع درخت است۔
 اس گفتگو میں مولانا نے فرمایا تھا کہ صورت فرع عشق ہے۔ معترض نے کہا کہ عشق بھی تو
 بے صورت متصور و منعقد نہیں ہو سکتا اس لئے عشق خود صورت کا محتاج ہے اس لئے
 عشق کو صورت کی فرع کیوں نہ کہیں۔ اس کا جواب مولانا نے یہ دیا کہ یہ صحیح نہیں ہے کہ
 عشق بے صورت متصور نہیں ہوتا۔ عشق صورتوں کو پیدا کرنے والا ہے۔ خواہ وہ صورتیں
 مثالی ہوں خواہ حقیقی۔ صورت اور عشق کی مثال نقش اور نقاش کے باہمی تعلق سے سمجھیں
 آسکتی ہے۔ کوئی نقش بے نقاش نہیں ہو سکتا اور کوئی نقاش بے نقش نگار ہی کے نقاش
 نہیں کہا سکتا۔ لازم و ملزوم ہونے کے باوجود نقش فرع ہے اور نقاش اصل۔ انگلی کی
 حرکت سے انگلی بھی غروہ ہلتی ہے دونوں حرکتیں ہم زمان ہوتی ہیں لیکن اس کے باوجود
 ایک حرکت اصل ہے اور دوسری اس کی فرع۔ کسی مکان کی تعمیر کی مثال لے لیجئے اگر
 گھر بنانے کا عشق کسی پیرائے ہوئے کوئی ہندس کسی تعمیر خانہ کا تصور بھی نہ کرے عشق خانہ
 نے نہ تویر خانہ پیدا کیا اور نہ تویر خانہ نے سنگ و خشت کی ایک منظم صورت اختیار کی ایک
 اور مثال لیجئے۔ گندم کا بھاؤ کسی سال کم یا بی کی وجہ سے زر کے برابر ہوتا ہے اور کسی
 سال فراوانی کے باعث گندم مٹی کے بھاؤ بکتی ہے۔ کمیابی سے گندم کی طلب اور اس کا
 عشق بڑھ جاتا ہے اور یہ عشق اس کی قدر و قیمت بڑھا دیتا ہے۔ ہر مہتر کا بھی یہی حال
 ہے کہ اس کے طالب عاشق ہوں تو مہتر کی نمود اور اس میں کمال پیدا ہوتا ہے۔ اور اگر کسی
 نے اسے نہیں کوئی اس کا طالب نہ ہے تو وہ مہتر بھی ناپید ہو جاتا ہے۔ عشق حاجت اور طلب
 کا نام ہے۔ حاجت اصل ہے اور محتاج الیہ اس کی فرع۔ فرماتے ہیں کہ یہ جو تم بات کہتے ہو
 تو یہ سخن بھی کسی حاجت سے پیدا ہوا ہے کسی احتیاج اور میلان نے یہ کلام پیدا کیا ہے۔
 احتیاج سخن پر مقدم بھی احتیاج پہلے تھی اور سخن اس کے نتیجے کے طور پر ظہور میں آیا۔

عالم خلق میں ہر جگہ معنی صورت اختیار کر لیتے ہیں کبھی وہ صورت مادی ہوتی ہے اور کبھی عالم مثال کی مثالی صورت۔ فرماتے ہیں کہ عقل اور فرشتہ ایک ہی چیز ہیں۔ عالم مثال میں فرشتوں کی صورت اور پروبال عقل ہی کی مثالی نمود ہیں۔ درحقیقت عقل اور ملک ایک ہی چیز ہیں اور ان کی فطرت اور فعل بھی ایک ہی ہے۔ فرشتوں کی مثالی صورتوں پرست جائے اگر ان کی مثالی صورتیں پگھل جائیں تو پروبال وغیرہ کچھ نہ رہیں خاصیت ہی رہ جائے ملائکہ کے معاملے میں عقل ہی ہے جو مجسم اور مصور ہو جاتی ہے عقل اعلیٰ ہے صورت فرشتہ اصلی نہیں اگر تم موم کا پمندا بناؤ اور اس کے پروبال بھی موم ہی کے بناؤ تو وہ پمندا و سراپا موم ہی موم ہے پگھلاؤ تو موم کے سوا کچھ نہ بچے گا۔ موم ہی تھا جو مجسم اور نقش پذیر ہو گیا تھا۔ اسی طرح تیخ فقط پانی ہی کی ایک ماضی صورت ہے تیخ کی صورتیں اور مجسمے بھی بن سکتے ہیں لیکن حقیقت میں وہی آب ہے جو عارضی طور پر صورت پذیر ہو گیا ہے۔

”عقل جنس ملک است اگرچہ ملک صورت است و پروبال ہست و عقل نیست اما درحقیقت ایک چیز اندر ایک فعل می کنند یک طبع دانند بصورت نظری باید کرد چوں دریں معنی ایک فعل اندر مثلاً صورت ایشاں را اگر بگذازی ہمہ اش شود و تیغ از پروبال پیڑ بیرون مانند پس دانستیم کہ ہمہ عقل بودند اما مجسم شہ و ایشاں را عقل مجسم گویند ہچناں از موم مرغی سازی با پروبال اماں ہماں موم باشد چوں می گذازی ہماں موم میشود بے سر و پا و پروبال پس دانستیم کہ موم ہماں است مرغی کہ از موم سازند ہماں مویست مجسم نقش گرفتہ۔ و ہمچنین تیغ آب است اگر بگذازد آب محض باشد اما پیش از ان کہ تیغ نہ شدہ بود کس آن را در دست نہ توانستہ گرفتن پس فرق بیش ازین نیست کہ آب را تصور تصور شدہ است“

جب تک روح کو عالم خلق اور عالم مثال سے واسطہ ہے تب تک حافی متعلق اس تصور ہو کر ہی نظر آئیں گے لیکن جب صورت سے معنی کی طرف قائم اُٹھیں گے تو صورتیں گداختہ ہو کر سراپا معنی بن جائیں گی۔ صورتوں کے غائب ہونے پر بھی معنی جوں کے توں قائم رہیں گے۔ مولانا کا مجسم و صورت اور معنی کا فلسفہ اس بارے میں ارسطو کے فلسفے سے بہت

کچھ مشابہت رکھتا ہے۔ ارسطو کہتا ہے کہ مادہ اور معنی کا باہمی ربط اسفل سے اعلیٰ تک اس انداز کا ہے کہ ہیولے یا عدم معنی سے عورت پذیر ہوتا ہے۔ اسفل اپنے سے بالاتر معنی سے وجود پذیر ہوتا ہے لیکن یہ معنی بالاتر معانی کے لئے جسم بن جاتے ہیں۔ ہر معنی کی لطافت اونٹے درجے کی کثافت یا مادہ میں ظہور کرتی ہے اس لئے کہ معنی کی لطافت مادہ اور جسم کی کثافت کے بغیر عالم خلق میں ظاہر نہیں ہو سکتی، روشنی کی وجہ سے چیزیں دکھائی دیتی ہیں اگر کسی کثیف جسم پر روشنی نہ پڑے تو نہ وہ جسم نظر آئے اور نہ خود روشنی نظر آئے کیونکہ نور محض کے متعلق بھی یہ صحیح ہے کہ وہ البصائر کے ادراک میں نہیں آ سکتا۔ کائنات میں بھی ارسطو کے نزدیک ایک تدریجی سلسلہ وجود ہے، ہیولے یا عدم سے لیکر وجود مطلق یعنی خدا تک معنی میں مسلسل اضافہ ہوتا جاتا ہے اور جسم اور مادی صورت میں مسلسل کمی واقع ہوتی ہے۔ زندگی کا ارتقا لطیف سے لطیف تر معانی کی طرف ہے۔ خود روح حیوانی جسم حیوانی کے مقابلے میں لطیف تر ہے اسی لئے تصور میں نہیں آتی لیکن روح حیوانی، روح عقلمانی کے مقابلے میں کثیف ہے اور بطور جسم ہے پھر روح عقلمانی روح نبوی کے مقابلے میں بحیثیت جسم ہے کیونکہ روح نبوی میں نور شعور اس کے مقابلے میں لطیف تر ہے۔ تمام تصورات اور صورتوں کا وجود خدا ہی کی بدولت ظہور میں آتا ہے کیونکہ ہستی مطلق ہی ان کی خالق ہے۔ کائنات میں بعقیدہ مولانا ایک ہی عالم نہیں بلکہ ہر ذرہ ہزار عالم ہیں لیکن تمام عالموں میں کم و بیش صورت اور جسم کا دخل ہے خدائے تعالیٰ جو معنی مطلق ہے وہ کسی عالم میں اور کسی صورت میں نہیں سماتا اور نہ اس سے خارج ہے۔

”احسام را عالمیت، تصورات را عالمیست و تخیلات و توہمات را عالمیست و

حق تعالیٰ وریشے ہمہ عالمہاست۔ نہ داخل و نہ خارج۔“

ان تمام تصورات میں تنہا ذات حق ہیں خدا ان تصورات کو بے چون و چگونہ اور بے قلم و آلت مصور کرتا ہے لیکن اگر ان صورت پذیرہ خیالات و تصورات کا کمال درجے کا بھی تجزیہ کر دے ہر صورت اور ہر جزو کی بیدہ شکافی کرو اور اس کے ذرے ذرے کے اندر جھانک تو تب بھی اس اندیشہ الہی کو نہ پاؤ گے جو افکار یا اشیا میں صورت پذیر ہوئے ہیں۔ زندگی کی وہ

حقیقت جو زندگی کی صورتوں میں جلوہ گرہوتی ہے وہ عام نفسی شعور کے کوالفین میں بھی نہیں مل سکتی چہ جائے کہ جسم کی تحلیل سے کہیں ہاتھ آسکے۔ اس مضمون کو زمانہ حال کے ایک عظیم الشان فلسفی نے قریباً اپنی الفاظ میں پیش کیا ہے جو مولانا نے استعمال کئے ہیں حقیقت حیات کے متعلق برگساں کی بصیرت اعلیٰ ترین مدارج میں مولانا کی بصیرت تک نہیں پہنچتی لیکن اس سے ادنیٰ سطح پر ان دونوں کے افکار میں بہت مماثلت بلکہ یک آہنگی معلوم ہوتی ہے جس کسی نے برگساں کا فلسفہ پڑھا ہے وہ اس مسئلے میں مولانا کے اس بیان سے اس کا مقابلہ کرے۔ علامہ اقبالؒ برگساں کے فلسفے کے اسی پہلو کے بے حد مداح تھے اس لئے کہ وہ اس معاملے میں ان کے مرشد روحیؒ کا مؤید اور ہمراہ ہے۔

”اکثر تصورات حق درنگذریں تصورات کہ چمکایں مارا بے چون و چگونہ بے قلم آلت مصدومی کن۔ آخر آن خیال و تصورات را اگر بطبی و سینہ را بشکافی و ذرہ ذرہ می کنی آن اندیشه را نیابی در خون نیابی و در رگ نیابی، بالا و زیرہ و بیچ جزوے نیابی سبے جہت و بے چوں و چگونہ و چمنیں بیرون نیز نیابی۔“

برگساں حیات کی اسی بے چگونگی پر رک کر تیرہ سو جاتا ہے اور کہتا ہے کہ حقیقت حیات کو بنانے کا آلہ عقل جزوی اور عمل تحلیل و ترکیب نہیں بلکہ وہ وجدان حیات ہے جو مادے بہت سے مولانا اس سے ایک قائم کئے اٹھاتے ہیں جو نہایت اہم ہے۔ فرماتے ہیں کہ:

”چون تصورات حق دریں تصورات بدیں لطیفی ست کہ بے نشان است پس او کہ آفرینہ“

اں ہمہ ست بنکر کہ چگونہ بے نشان باشد و یہ لطیف لطیف خمد بودن۔“

پھر فرماتے ہیں کہ جس طرح یہ قالب معنی کی نسبت سے اشخاص کثیف ہیں اسی طرح یہ معنی باری تعالیٰ کے نزدیک جسم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ہم جسے معنی کہتے ہیں وہ بھی ان کی نسبت سے جسم اور صورت ہی ہے۔

”چنانکہ آن قالب ہا نسبت بمعنی اشخاص کثیف اند، ایں معنی لطیف بے چون و چگونہ نسبت بہ باری تعالیٰ اجسام و صورت کثیف اند۔“

زیر وہ یا اگر آں روح قدس نمودی عقول و روح بشر را بدن شمر دند۔

اس کے بعد پھر اپنے وجدان کو دہراتے ہیں کہ حق تعالیٰ نہ عالم تصورات میں سماتا ہے اور نہ کبھی اور عالم میں اگر وہ تصورات میں سما سکتا تو تصور اس پر محیط اور حاوی اور اس سے وسیع ہوتا ایسی حالت میں وہ خالق تصورات نہ ہو سکتا۔ اسی سلسلے میں فرماتے ہیں کہ:

مسجد حرام پیش اہل ظاہر کعبہ است، پیش عاشقان فاعمال مہال حق است

فرماتے ہیں کہ فاعل صورت پرست عقل اور احساس کا ادراک اتنا ضعیف ہوتا ہے کہ ادنیٰ معانی تک بھی اس کی رسائی مشکل ہوتی ہے۔ چہ جائیکہ وہ معانی کے لطیف ترین مارج تک پہنچ سکے جس کو منالے کی بلندی پر اونٹ دکھائی نہ دے وہ اونٹ کے منہ کے اندر کمال کیسے دیکھ سکتا ہے:

”اگر بشرح آں مشغول شویم ادیبائے داصل سر رشته گم کنند پس جنیں اصرار
بخلق چساں تو آں گفتن۔ یکے کہ شتر را بر منارہ نمی بیند تا رموئے ددہن شتر
چوں بسند“

قلم اس جا رسید و سر شکست۔

گرچہ تفسیر و بیاں روشنگر است۔ ایک شش بے زبان روشن تر است

دنیا میں ہر صورت ایک علامت یا ایک رمز ہے جو معنی کی طرف اشارہ کرتی ہے جس نے دنیا کی زناگی کو خواب کہا وہ اسی لحاظ سے کہا کہ خواب میں انسان جو صورتیں دیکھتا ہے وہ صورتوں کی حیثیت سے کوئی مستقل وجود نہیں رکھتے ہیں انبیاء و اولیاء نے سچ کہا ہے کہ دنیا میں انسان محو خواب ہیں اور پسنے دیکھ رہے ہیں جب تک کہ رہا گیسٹے نہیں تب تک ان صورتوں کو مستقل اور اصل ہی سمجھتے رہینگے لیکن جگنے کے بعد اپنے خوابوں کی تعبیر ان کے سامنے آئے گی۔ جسے تعبیر کہتے ہیں وہ خواب کی صورتوں کے معنی ہوتے ہیں یہیں سے سمجھو کہ صورت اور معنی میں کس قسم کا رشتہ ہے۔ خواب میں دیکھتا ہے کہ کسی نے اس کے ہاتھ میں کچھ درہم رکھ دیئے ہیں اور اسے کچھ دلپسند نقدی ہاتھ آئی ہے کسی دانا سے اس کی تعبیر پوچھتا ہے تو وہ کہتا ہے کہ کسی عالم سے تم کچھ اچھی اور مفید باتیں سنو گے۔ اب سوچو کہ درہم کو جو دھات کے ٹکڑے ہیں معنوی سخن سے کیا واسطہ۔ اسی طرح جب حقیقت

کا انکشاف ہو گا تو اس کو معلوم ہو گا کہ دُنیا میں جو کچھ دیکھتا سوچتا اور خواہش کرتا رہا ہے اس کے اصلی معنی کیا تھے۔ لیکن ان معانی کو دُنیا میں دیکھے ہوئے خوابوں سے وہی نسبت ہوگی جو درہم کو سخن سے ہے۔

الدُنیا حلُمُ النَّاسِ - تعبیر ہاش درآں عالم دگرگوں باشد کہ بایں مانند
زباں معبر الہی اس کی تعبیر کریگا۔ اور اس تعبیر میں کوئی غلطی نہیں ہو سکتی اور حقیقت کے بے پردہ ہونے کی وجہ سے کسی میں اس کو کوئی شک بھی نہیں ہو گا۔ مولانا نے جا بجا مثنوی میں اس عقیدے کو بیان کیا ہے کہ قیامت کے حقیقی معنی یہی ہیں:

السَّاءُ انْشَقَّتْ آخِرُ اَرْجَہِ بُوْدِ اَزِیْکَے چشْمَے کہ ناگاہ بر کشود

نظر کا فلک شگاف اور حقیقت شناس ہو جانا ہی قیامت ہے۔

پس قیامت شوقِ قیامت را ہمیں دیدن ہر چیز را بشرطِ است

جس طرح ہر عورت کسی معنی کی طرف رہنمائی کرتی ہے اسی طرح ہر شے کا وجود اور

اس کی طلب کسی مقصد کے ماتحت ہے جس چیز کے متعلق بھی انسان سے پوچھو کہ اس کم

کیوں مطلوب ہے تو وہ اس کی کوئی غرض یا مقصد بتائیگا اس سے معلوم ہوگا کہ کوئی چیز

فی نفسہ مقصود نہیں ہوتی تمام مطلوبات اقدار و مقاصد کے ساتھ وابستہ ہیں مثلاً کسی سے

پوچھو کہ بازار میں کیوں جانا چاہتا ہے وہ کہے گا کہ کھانے پینے کے لئے سو ذرا سلاٹ لینا

ہے پھر پوچھو کہ آٹا اور دہی اور گوشت سبزی کی کیا ضرورت ہے۔ وہ جواب دیگا کہ سہل زندگی

کو قائم رکھنا ہے۔ پھر پوچھو کہ جسمانی زندگی کے بقا کی کیا ضرورت ہے اور اس کا مقصد

ہے۔ تو وہ کوئی مقصد حیات بتائیگا جو مختلف انسانوں میں مختلف ہو گا۔ اسی طرح ہر چیز کے

متعلق چون و چرا ہو سکتا ہے اس لئے کہ انسان کسی فعل کو مقصود بالذات نہیں کرتا بلکہ اس

اس سے خارج اور بالاتر کسی مقصد و ترشی کا ذریعہ یا وسیلہ خیال کرتا ہے۔

”ہمہ چیز ہائے عالم از مال زن و جامہ و عطا و اسباب اللوب انیرہ است

مطلوب بذاتہ نیست۔“

اگر روپے کا مقصد روٹی نہ لینا اور روٹی کا مقصد بھوک کا رفع کرنا ہے تو یہ اس

ہزار درہم ہوں اور ان سے روٹی نہ مل سکے تو خود درہموں کو کھا کر غذا حاصل نہیں کر سکتا۔ روٹی
 کپڑا، مال اسباب زن و فرزند سب کے متعلق سوال کرو تو مقصود ان سے خارج اور بالاتر نکلے گا
 کہتے ہیں کہ خلیفہ ہارون الرشید کو ایک ولی اللہ (عبداللہ بن مبارک) نے پوچھا کہ
 اگر تو صحرا میں گم کردہ راہ اور بے یار و مددگار ہو اور کہیں سعی و تلاش سے پانی کے دستیاب
 ہونے کی توقع نہ ہو اور ایک شخص تجھے یہ پیشکش کرے کہ اگر آدھی سلطنت میرے حوالے
 کرے تو پانی کا ایک پیالہ تیرے لئے ہبتا کر سکتا ہوں تو تو یہ سودا کرنے پر تیار ہو جائیگا
 نہیں۔ اس نے کہا کہ ہاں اگر ہلاکت نظر آ رہی ہو اور اس کے بغیر چارہ نہ ہو کہ کچھ پانی پی
 کر اپنی جان بچاؤں تو یقیناً اس کے لئے تیار ہو جاؤنگا۔ اس کے بعد اس نے پوچھا کہ اگر
 وہ پانی پی چکنے کے بعد تجھے پیشاب کی شدید حاجت معلوم ہو لیکن پیشاب اندر ہی اندر
 کی رکاوٹ سے بند ہو جائے اور قوشہ دید درد و کرب میں مبتلا ہو۔ اور پھر تجھ سے پوچھ
 جائے کہ باقی نصف سلطنت حوالے کرو تو تیرا پیشاب جاری ہو سکتا ہے اور تو درد
 و کرب اور موت سے نجات پاسکتا ہے تو تو اس سودے پر راضی ہو گا یا نہیں خلیفہ نے
 کہا کہ ایسی مجبوری میں راضی ہونا پڑیگا۔ اس ولی اللہ نے فرمایا کہ ہارون! ایسی ملکیت پر
 مغرور نہ ہونا اور عاقبت سے غافل ہونا کہاں تک رست ہو سکتا ہے جس کی قیمت ایک پیالہ
 پانی ہو، خواہ جسم کے اندر داخل کرنے کے لئے یا اس سے خارج کرنے کے لئے۔ کہتے ہیں
 کہ ہارون کو بہت عبرت ہوئی اور وہ زار و قطار رونے لگا۔

سلسلہ مقاصد کے متعلق مولانا فرماتے ہیں کہ یہ تسلسل خدا پر ختم ہوتا ہے؛ واللہ
 سر بلک المذتھی۔ جملہ چیز یا مسلسل است تلحق جل شانہ۔ اوست کہ مطلوب لذاتہ است
 اور براے اور خواہند نے براے چیز دیگر کہ چوں اور رائے ہمہ است و بہ از ہمہ و لطیف
 شریف تر از ہمہ پس او ابراے کم از چوں خواہند۔ چوں حق رسید بطلب کچلی رسید
 از آنجا دیگر گذر نیست۔

اسی سے طلب جنت کی حقیقت معلوم ہو سکتی ہے۔ نعیم جنت کی ایک ظاہری تائید
 ہے اور ایک معنوی تاویل حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ جنت کی چیزیں اور اس دنیا

چیزوں میں فقط نام مشترک ہے ان کی حقیقت مشترک نہیں۔ مولانا کے عقیدے کے مطابق جو تمام اولیائے کرام کا عقیدہ ہے جنت سے جسمانی لذات کا طالب طالب حق نہیں ہے وہ اپنی نیکیوں کے معاوضے میں اور اپنی عبادت کی مزدوری کے صلے میں ایک ادنیٰ اجر کا طالب ہے۔ جسمانیّت یا عالم صُور خواہ اس عالم میں ہوں اور خواہ اس عالم میں پست تر درجے کے مظاہر ہیں۔ ان کو مقصود بالذات بنانا جسمانیّت ہی کے عالم میں گھوڑنا ہے۔ اصل اطاعت معرفت حق اور دیدارِ اٹھنی کے حصول کے لئے ہونی چاہیئے۔ رہ جائے نعیم خلد اور زہیم عذاب دوزخ سے جو نیکی کی جائے وہ نیکی نہیں بلکہ ایک ادنیٰ درجے کی تجارت ہے۔ جو بقول مولانا زندگی کا خواب ہی ہے اس کی تفسیر نہیں۔ بعض اولیاء کرام کا وجدان ہے کہ آخرت میں بعض لوگ ایسے بھی ہونگے جن کو جنت کی طرف بنایا جائیگا لیکن وہ اس کی طرف رخ نہیں کریں گے وہ کہیں گے یہ ہمارا مقصود نہ تھا اور نہ اب ہے۔ ہم تو اصل سخن ہونے اور اس کے دیدار سے مشرف ہونے کے طالب ہیں۔ حضرت رابعہ کے متعلق بیان کیا گیا ہے کہ ایک روز وہ بازار میں سے گزر رہے تھے ایک ہاتھ میں کسی ظرف میں کچھاگ تھی اور دوسرے ہاتھ میں پانی کا کٹورا تھا پوچھا کہ کدھر جا رہے ہیں فرمایا کہ اس آگ سے جنت کو آگ لگانے اور اس پانی سے دوزخ کی آگ کو بجھانے جا رہے ہوں تاکہ لوگوں کی طاعت خالص ہو جائے اور لوگ محض اجر و عذاب کی وجہ سے نیکی نہ کریں یا بُرائی سے نہ بچیں۔ طاعت میں تاہم نہ مئے انگبین کی لاگ۔ دوزخ میں مثال دیکھو بیکر بہشت کو۔ (مناقب جنت اور دوزخ کی مثالی صورتوں کو جسی مولانا صورتیں ہی سمجھتے ہیں جن کے معانی ان سے ماوراء ہیں۔ اور معانی کا مفتہنی اور منسردہ خود خدا کی ذات ہے۔

منزلِ ماکبر یا مست

فرماتے ہیں کہ مقصود معنی کے حصول کے لئے خدا کی ایک عجیب و غریب منزل ہے۔ بہت سے لوگ مقصودِ اصلی سے غافل ہو کر بھی خدا کے مقاصد کے لئے کام کر رہے ہیں۔ مثلاً خدا چاہتا ہے کہ دین محمد کی عظمت قائم ہو یہ دین غالب ہو

اور ابدا ہر تک قائم رہے۔ بہت سے مفسر تفسیریں لکھنے بیٹھ گئے چار چار جلدیں
اٹھ آٹھ جلدیں اور دس دس جلدیں نیم لکھ ڈالیں ان میں اکثر کی نیتوں کو ٹھٹھلا جاتا تو
یہی بات نکلتی کہ اپنے اظہار علم و فضل کی خاطر یہ ساری محنت کر رہے ہیں۔ نہ مختصر ہی نے
کثافت میں صرف و نحو اور لغت میں بڑی دقیقہ سنجی کی ہے اور بڑی فصیح عبارت لکھی ہے
براہ راست مقصد برائے اظہار فضل خود لیکن اس سے مقصود حق بھی حاصل ہو گیا۔ اسی طرح
کئی لوگ غرض حق سے غافل ہو کر بھی کا برحق کر رہے ہیں۔ خود ان کا مقصد کچھ اندر ہوتا
ہے لیکن بالواسطہ خدا کا مقصد پورا ہو جاتا ہے۔ خدا چاہتا ہے کہ نسل انسانی قائم
رہے۔ لوگ اپنی لذت کے لئے شہوت رانی کرتے ہیں اور اس کے نتیجے کے طور پر اولاد
پیدا ہو جاتی ہے جو سبب قوام عالم ہے۔ یہ حقیقت اور انجام سے غافل لوگ بھی
بندگی حق میں مشغول ہیں الا ایشاں باں نیت نمی کنند۔ اسی طرح بعض لوگ عظیم الشان
مسجدیں بناتے ہیں اس کی عظمت اور آرائش صحن و سقف پر زریں تزیین کرتے ہیں اس سے
قبلاً وہ ہو کر نماز پڑھنے کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے ہر چند کہ مقصود ایشاں آں نہ ہو۔
فرمانے ہیں کہ اولیاء کی بزرگی ان کی صورت کی وجہ سے نہیں۔ ان کی بزرگی روحانی
مراتب کی بزرگی ہے جس کا تعلق نہ جسمانی صورت سے ہے اور نہ مکانی رفعت سے اصل
بزرگی مرتبہ حیات کی بزرگی ہے اگر کوئی کہے کہ درہم پول یا پیسے سے اوپر ہے تو یہ
قدر و قیمت کی بڑائی ہے یہ بڑائی کوئی مکانی بالائی نہیں۔ اولیا کوئی مکانی رفعت نہیں
دیکھتے کوئی ظاہر پرست یہ نہ سمجھ لے کہ ہم خاک پر رہتے ہیں اور وہ افلاک پر۔ یہ خاک
افلاک سب جہات و صور کا عالم ہے۔ عالم روحانی کا عروج اور طرح کی چیز ہے۔ اگر چاندی
کو کوٹھے پر رکھ دو اور سونے کو زمین پر تب بھی سونا چاندی سے اوپر ہی ہے۔ اسی طرح
نعل سونے سے بالاتر ہے خواہ سونے سے نیچے پڑا ہو اور خواہ اس کے اوپر آئے
کو چھلنتے ہیں تو گندم کا بوڑھا چھمنی کے اوپر رہتا ہے اور آٹا نیچے گرتا ہے۔ اس کے
باوجود ان میں سے اوپر کا درجہ آٹے ہی کو حاصل ہے۔ عالم معانی میں بلندی ازبشے
صورت نہیں ہے وہاں خاک و افلاک کی مکانی بلندی اور پستی کے کچھ معنی نہیں۔ جن

ظاہر پرستوں نے ملائکہ اور خدا کا مسکن افلاک اور عرش تصور کر لیا ہے وہ حقیقت حیات سے بے خبر ہیں۔ ترقی یافتہ رُوح کے متعلق فرماتے ہیں کہ:

”پس بالائی اندرونی صورت نیست۔ در عالم معانی چوں آں گوہر در دست علی کل حال او بالاست۔“

مثنوی میں بعض مقامات پر صورت و معنی کے مماثل بحث حقیقت رُوح کے ضمن میں آجاتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ لوگ رُوحوں کو جسموں کے ساتھ وابستہ سمجھ کر اس دُشوار کے میں پڑ گئے ہیں کہ شاید عالم روحانی میں بھی تذکیر و تانیث کی تقسیم ہوگی مولانا کے تنقید کے مطابق جسموں کی تفریق محض تفریق صوری ہے ورنہ حقیقت وہی ہے جو قرآن نے بیان کی ہے کہ ”خَلَقْنَاكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ“۔ عالم خلق میں تذکیر و تانیث کی تفریق لابدی ہوتی ہے کیونکہ اندرونی قرآن خدا نے عالم خلق میں ہر جگہ جوڑے بنائے ہیں یہ جوڑے صرف نباتات و حیوانات ہی میں نہیں ملتے بلکہ کائنات کے ہر شعبے میں مثبت و منفی قوتیں کار فرما ہیں ایک کا دوسرے کے ساتھ جوڑے ہے۔ یہ جوڑے نظام اعداد معلوم ہوتے ہیں لیکن ان اعداد کی حقیقت جو صدیقین میں کار فرما ہوتی ہے۔

ایک ہی حقیقت ہوتی ہے۔ تفریق سے توحید کی طرف قدم اٹھانا ہی حرقان کا ارتقا ہے۔ روحانیت کے بلند مدارج میں پھر تذکیر و تانیث غائب ہو جائیگی۔ عام زبان میں نفس یا رُوح کے لئے تانیث استعمال ہوتی ہے۔ لیکن مرد و زن میں رُوح کی جو حقیقت ہے وہ نہ مذکر ہے اور نہ مؤنث لہذا روحانیت کے وجدانی مقامات میں مرد و زن کی تفریق باقی نہ رہیگی۔ جنہوں نے جنت ہی کو مقصود بنا لیا ہے وہ وہاں بھی مرد و زن کی تقسیم کا لابدی سمجھتے ہیں۔ یہ ایک غلطی ہے جس میں الشرائع ظاہر مبتلا ہیں۔ مرد و زن کی تقسیم عام خلق میں بقائے نسل انسانی اور افزائش نسل انسانی کا ایک لازمی ذریعہ ہے۔ یہاں مقصود یہ نہ رہے وہاں تقسیم بھی کسی کام نہیں آسکتی۔ دیا رب العلی کے استغراق میں مرد و زن کی تقسیم کہاں قائم رہ سکتی ہے۔ یہ تو عالم اجسام عالم صورت اور عالم اعداد کے قانون کے ماتحت کمال میں آئی ہے۔ انسانی رُوحیں جب ان امتیازات سے بالاتر ہو جائیں گی تو وہاں

اس تفریق کی ضرورت نہ ہوگی، یہاں اپنی زبان میں نفس کو مذکور کیا کہہ لو یا مونث اس سے کیا فرق پڑتا ہے شرح کی حقیقت اس تذکرہ تانیث سے متاثر نہیں ہوتی۔

مرد و زن چو یک شوند آں یک توئی اے لطیفہ شرح اندر مرد و زن
 یک از تانیث جاں را باک نیست چو یک یک لا محوش آں نک توئی
 از مونث و مذکر برتر است شرح را با مرد و زن اشتراک نیست
 ایں نہ آں جان است کہ خشک تر است

مثنوی کے دفتر اقل میں فرماتے ہیں کہ عالم خلق میں یہ لازمی ہے کہ معنی کسی نہ کسی صورت میں ظاہر ہوں اگر خدا کو مجرد معنویت کا اظہار مقصود ہو اور تمام ظواہر کے حجابات اٹھ جائیں تو خلق عالم عاقل و باطل ہو جائے۔

گر بیان معنوی کامل شدے خلق عالم عاقل و باطل شدے
 اگر محبت اظہی فقط تفکر و معنویت ہی کے عالم میں ہے تو نماز اور روزہ کے ظاہری اعمال بے مصرف ہو جائیں۔ عالم خلق کے اندر ضروری ہے کہ محبت کا اظہار کچھ ظاہری اعمال سے بھی ہو۔ اسکی مثال ایسی ہے کہ جن وستوں میں باہمی محبت ہوتی ہے نہ ایک سرے کو کچھ مادی اشیاء کے تحفے دینے لگتے ہیں محبت تو کوئی مادی چیز نہیں ہے لیکن مادی تحفوں میں اس کا اظہار ضروری ہوتا ہے اگرچہ محبت ایک معنی ہے اور تحفے محض صورتیں ہیں۔ ان مادی صورتوں سے محبت پنہاں کی گواہی ملتی ہے۔ لہذا دین کے اندر اعمال ظاہری بیکار نہیں ہیں بلکہ اندرونی میلانات کے شاہد ہیں۔

گر محبت فکر و معنی ستے صورتِ صوم و نماز ت نیستے
 حد یہ ہائے دوستان با یکدگر نیست اندر دوستی الا صور
 تا گواہی دادہ باشت۔ ہدیہ ہا بر محبت ہائے مضمردہ خفا
 ز آنکہ احسان ہائے ظاہر شاہدند بر محبت ہائے سترائے ارجمند

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ صورت ہمیشہ معنی کی مظہر نہیں ہوتی بعض اوقات صورت عمل و صوم کے اور یا کاری کے لئے بنائی جاتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ہاں یہ واقعہ ہے

کہ اگرچہ صورت عام طور پر معنی کی طرف رہبر ہوتی ہے اور صورتوں کا صحیح مقام اور صرف
 بھی یہی ہے لیکن کبھی کبھی رہزن بھی رہبر کا بھیس اختیار کر لیتے ہیں اسی لئے ایسا کی نماز
 پڑھنے والوں پر قرآن مجید بھی لعنت کی ہے۔ پرندوں کا شکار کرنے کے لئے صیاد
 پرندوں کی بولی کی ہو ہو نقل کرنا سیکھ لیتے ہیں کہیں چھپ کر بیٹھ جاتے ہیں اور پرند
 کی بولی بولتے ہیں باغ میں پرندے سمجھتے ہیں کہ کوئی ہمارا ہم صفر پرندہ چمکتا ہے
 اسی لئے وہ بے تکلف صیاد کے کہیں قریب دام کی لپیٹ میں آکر مگھٹن ہو کر بیٹھ
 جاتے ہیں اور اس دھوکے میں پکڑے جاتے ہیں۔ مولانا نے مثنوی میں ریاکار علماء اور
 چھوٹے صوفیوں کے لئے اکثر یہی مثال استعمال کی ہے، اسی طرح کبھی کسی اوباش کو
 خیال ہوتا ہے کہ لوگ مجھے شراب سے مست سمجھیں شراب اس کو میسر نہیں آتی خالی
 چھا چھپی کر ہی ہلکی باتیں کرنے لگتا ہے اور مختلف صورتوں سے مستی کا اظہار کرتا ہے
 یہی حال صوم و صلوة میں ریاکاری کرنے والے کا ہے۔

شہادت کہ راست باشد کہ در مرغ	مست گاہے از می و گاہے ز دوزخ
دوغ خوردہ مستی پیدا کند	ہائے زہرے سرگرا نی لا کند
آل سرائی در صلوة و در عیام	می نماید جد و جہاد سے بس تمام
تاگماں آید کہ او مست لا ست	چوں حقیقت بنگری غرق با ست
حاصل افعال برونی رہبر است	تا نشان باشد بہ آنچه مضمر است
راہبر کہ حق بود گاہے غلط	کہ گزیدہ باشد و گاہے سقط

پس خدا سے دعا کرنی چاہیے کہ وہ ہم کو کبھی راستی اور بیا و حقیقت میں تمیز کی قریب
 کرے اور صورت معنی کی طرف رہبر ہونے کی بجائے رہزن نہ ہو جائے۔

یارب آن تمیز وہ مارا بخواست آشنا ہم آں نشان کثر را است
 فرماتے ہیں کہ اصل غرض تو محبت کی حقیقت سے عام اور پوشیدہ شش و افعال سے
 اس کا اظہار کرنا پڑتا ہے تاکہ ان علامتوں سے محبت کی حقیقت واضح ہوتی رہے
 اور اظہار حقیقت سے بیعت کسی استوار ہو لیکن محبت کا تعلق الزمات میں مستور

ہو جائے تو اصل سبب موجود ہے پھر ظاہری اثر اور علامت کی چنداں ضرورت نہیں رہتی۔ فرماتے ہیں کہ قرابت کا تعلق محبت کا نتیجہ نہیں بلکہ فطرتاً محبت کا سبب ہے۔ یہ سبب خود ہی مظہر ہے خواہ اس کا قصد اظہار نہ کیا جائے۔ محبت کے اعلیٰ مقام میں انسان سبب اور اثر کا علام نہیں رہتا جو کچھ اس سے سرزد ہوتا ہے وہ محبت کی فطرت سے سرزد ہوتا ہے۔ محبت کے اظہار کے لئے بالقصد علامات پیدا کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔ محبت سے اعمال صالحہ ضرور ظہور پذیر ہونگے لیکن وہ کسی مقصود یا ارادے کی وجہ سے نہ ہونگے جو کچھ ہو گا وہ فطرت کے تقاضے سے پیدا ہو گا۔

ور اثر نبود سبب ہم مظہر است	ہم جو خویشی کنہ محبت مخبر است
نبود آنکہ نور حقش شد امام	مراثر یا سبب یا را غلام
چونکہ نور اللہ در آید در مشام	مراثر یا سبب نبود غلام
تا محبت در دروں شعلہ زند	زفت گرد و راز اثر فارغ شود
حاجتش نبود پئے اعلام ہر	چوں محبت نور خود زد بہ سپہر

اس کے بعد صورت اور معنی کے باہمی تعلق کے متعلق پھر اپنا نظریہ دہراتے ہیں اور وہی مضمون بیان کرتے ہیں جس کو کئی ڈھنگ سے باندھ چکے ہیں کہ صورت معنی کی مظہر ہونے کی حیثیت سے اس سے قریب بھی ہے۔ اور دور بھی۔ پہلے کئی مثالیں دے چکے ہیں کہ معنی سے سخن پیدا ہوتا ہے اور سخن معنی کی طرف رہبری کرتا ہے۔ کیونکہ وہ معنی کی ظاہری علامت ہے لیکن معنی میں نہ جسم ہے نہ مادہ نہ حرکت نہ جہت اس کے برعکس سخن مادی عالم میں ہوا کا توجہ ہے۔ مادی زبان کے ہلنے سے مادی کان پر ارتعاش پیدا کرتا ہے۔ اب دیکھ لو کہ سخن معنی سے قریب بھی ہے اور دُراپی ماہیت میں معنی سے کس قدر بعید بھی۔ یہاں ایک اور مثال بیان کرتے ہیں کہ دیکھو دانہ آب و خاک و آفتاب کے تعاون سے نشوونما پا کر درخت بن جاتا ہے۔ درخت میں تنہی ہے، شاخیں ہیں، پتے ہیں، تنگوشہ ہے، ٹہر ہے لیکن ان میں کسی چیز کو نہ آب کہہ سکتے ہیں نہ خاک نہ آفتاب۔ یہ سب عناصر درخت میں مظہر ہوئے ہیں۔ لیکن درخت ان

سب سے مختلف ہے :

گرچہ شد معنی دیدیں صورت پدید
صورت از معنی قریب است بعید
در دالالت همچو آب و درخت
چوں بہا ہیت وی دور اند تخت
دانہ ہیں کز آب خاک و آفتاب
چوں درخت گشت در عالم شباب
و بہا ہیت بگرہ دانی نظر
دور دور اند ایں ہمہ از یک دگر

مولانا کا ایک اور عقیدہ ہے جس کو دوسرے ضمن میں بھی بیان کیا گیا ہے لیکن یہاں اس مضمون میں بھی اس کا کسی قدر خلاصہ لکھنا ضروری معلوم ہوتا ہے مسئلہ یہ ہے کہ کائنات میں ہم کو جو محسوسات و صورت معلوم ہوتے ہیں ان کی آفرینش کیوں اور کس طرح ہوئی ہے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ عقیدہ توحید کے مطابق ہر چیز کا خالق خدا ہے۔ خلاق معانی بھی خدا ہے اور خلاق صورت بھی خدا لیکن عالم خلق میں ہر جگہ سلسلہ سبب و اثر ہے۔ خاص خاص اثرات خاص خاص اسباب سے پیدا ہوتے ہیں مولانا کے نزدیک روح انسانی حسب توفیق صفات الہیہ سے بہرہ اندوز ہے۔ اس لئے عالم خلق میں کچھ اسباب اثرات روح انسانی کی خلاق کا نتیجہ ہیں یا روح کی حالتیں مختلف اجسام و صورت پیدا کرتی ہیں۔ فلسفے میں ایک قایم مسئلہ حرکت الا یہ ہے کہ نفس مادی مظاہر کی پیداوار ہے یا مادی مظاہر نفس ہی کی کیفیات ہیں۔ ایک گروہ میٹیرسٹ یا مادہ پرست ہے اور دوسرا گروہ آئیڈیلسٹ کہلاتا ہے جو عقل یا نفسیت کو مرکز وجود تصور کرتا ہے جس کا مادی تقسیم کے مطابق مولانا اس مؤثر الذکر نفسی یا روحی طبقے کے ایک امام ہیں۔ ان کے ما قبل حکما میں افلاطین بھی آئمہ روحیت میں سے ہے۔ یہ طبقہ محسوسات و اجسام و صورت کو روایت کرتا ہے۔ ظہر قرار دیتا ہے۔ مولانا کا عقیدہ ہے کہ حقیقی وجود اور روح کا ہے یہ روحانی ہے۔ یعنی خدا کی طرف رجعت کے شوق میں ہر قدم پر نئے آلات اور نئے قالبوں سے کام لیتی ہیں۔ ہر منزل میں روح کی عقل اور اس کا احساس مختلف ہوتا ہے اور رسول اعظم کے لئے اس کو نئے قالب بنانے پڑتے ہیں اور یہ قالب حقیقت میں آلات ہوتے ہیں جن سے ارتقا کی کسی منزل میں خاص کام لینا مقصود ہوتا ہے۔ چنانچہ ہر روح ہر مرحلہ سے مختلف قالب

بنائی ہوئی مچلی آ رہی ہے پہلے جمادی قالب بنایا پھر نیا قالب بنایا پھر انسانی قالب بنایا اس سے اوپر اس کو نئے قالبوں کی ضرورت پڑیگی تو مناسب قالب بنالیکی عالم میں جو صورتیں روح کو نظر آتی ہیں ان کا تعلق اس کے اپنے محسوسات سے ہوتا ہے اس لحاظ سے روح انسانی اپنے قالب کی بھی صورت لگ رہی ہے اور عالم صورت کی صورت لگ رہی ہے۔
ہمچو سبزہ بارہا روئیدہ ام یک صد و ہفتاد قالب دیدہ ام
جب قالب ہم ہی سے ہست ہوتا ہے تو لازمی ہے کہ مختلف ماحولوں سے جو محسوسات ہوتے ہیں وہ بھی قالب کی پیداوار نہیں بلکہ قلب کی پیداوار ہیں۔ قلب کی تبدیلی کے ساتھ ہی محسوسات کا رنگ بھی بدل جاتا ہے۔

قالب از ما ہست شد نے ما از و بادہ از ما مست شد نے ما از و
گرمی سردی شیرینی تہی، رنگ و بو سب نفسی احساسات ہیں جن کا کوئی مستقل خارجی وجود نہیں۔ ایک مشہور فلسفی بارکے نے اس نظریہ کو بڑے مستحکم دلائل سے استوار کیا کہ یہ سب محسوسات کسی مستقل مادی دنیا کی پیداوار نہیں بلکہ نفسی اثرات یا ارتسام ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ روح اپنا قالب اسی طرح بناتی ہے جس طرح زنبور اپنا گھر بناتا ہے۔

ماچو زنبوریم و قالب ماچو موم خانہ خانہ کردہ قالب راچو موم
چرخ کی گردش بھی ہمارے شعور کی پیداوار ہے چرخ اور اس کی گردش کوئی مستقل حیثیت نہیں رکھتی جو ہمارے شعور سے مستغنی ہو۔

بادہ درجوش گدائے جوش ماست چرخ در گردش اسیر ہوش ماست
مغرب میں فلسفہ جدید کے امام اعظم کانٹ کا بھی یہی نظریہ تھا کہ عالم خلق میں محسوسات اور معقولات سب اسیر ہوش ماست یہاں تک کہ علت و معلول کا قانون اور زمان و مکان کے سانچے سب نفس کے آلات ہیں۔ ہستی علی الاطلاق کیا ہے۔ اس کا کوئی جی یا عقلی یا استیلائی علم نہیں ہو سکتا۔ علامہ اقبال بھی اسی عقیدے کے تھے۔
جہان ما کہ پایا نے نہ ارد چوں ما ہی دریم ایام غرق است

لیکن یہ ایم ایام اس ایک جام میں غرق ہے جس کو روح انسانی کہتے ہیں جو حیثیت زمان کی ہے وہی حیثیت مکان کی ہے۔

’ایم ایام در یک جام غرق است‘

اس نظریہ کے لحاظ سے آفرینش اجسام و آفرینش صورت و ذوق قلب انسانی کی وساطت سے ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ جس زمان و مکان کو ہم اپنے سے خارج ایک مستقل حقیقت سمجھتے ہیں وہ ایک اعتباری چیز ہے۔ ورنہ:

نہ ہے زمان نہ مکان لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

تمام مثنوی اس مضمون سے بھری پڑی ہے کہ صورت کی طرف نہ جاؤ اور اسی کو حقیقی وجود نہ سمجھو کیونکہ صورت معنی کی مظہر ہے اور معنی روحی چیزیں روح ہی کی وساطت سے عالم صورت وجود میں آتا ہے حقیقت اور عالم معنی کی طرف آؤ جو کمال درجے کی تصویر کے باوجود خود بے صورت ہے بے جسم ہے اور بے جہت ہے اور جس کے اندر معنی حال اور تقسیم و الا زمان بھی نہیں ہے۔ کیونکہ اس قسم کا زمان بھی جہت اور مکانیت سے آلودہ ہے۔ عالم نور و محسوسات کا روح انسانی کی پیداوار یا اس کا پر تو ہونا ایک نہایت درجہ غیر الفہم شدہ ہے لیکن اٹھنے اٹھنے کا یہی مذہب رہا ہے اور عارف رُوحی اس معاملے میں ان حکماء کے ہم نوا ہیں اور اپنے روحانی وجدان سے اس کی تصدیق کرتے ہیں۔ ایک جگہ فرماتے ہیں کہ عالم زدی پشت آئینہ ہے اور ایشے آئینہ خود قلب ہے۔

آئینہ کردم حیاں ریش دل و پشتش جہاں
غالب کا اسی مضمون کا شعر ہے

از ہر تا بندہ دل و دل ہے آئینہ دلی کو شش در شش مقابل ہے آئینہ
مثنوی میں ایک مقام پر دانا انہوں نے لکھا ہے کہ لوگ پشت آئینہ کی زیبائش میں
موجود جانتے ہیں اور اس میں زرد جو امر چمکے لکھتے ہیں لیکن وہ آئینہ جو اصل مضمون
ہے اس کی طرف سے عالم اور فاضل ہوتے ہیں انعامی بھی کہتا ہے۔
دل و دہم توئی خود را تہیں نمرود بایں ہمت تو اس کو سے از فلک برون

اگر دِلِ عالمِ قویٰ درست ہے تو تمام محسوسات و عوالم کی آفرینش اسی دِل سے ہے
ہماری آگہی کا انداز اگر اور ہوتا تو یہ عالم بھی ویسا نہ ہوتا جیسا کہ اب دکھائی دیتا ہے
اور اگر اب بھی آگہی کا انداز بدل جائے تو یہ موجودہ عالم ناپید اور ایک نیا عالم پیدا ہو جائے

نامصوب یا مصور گفتنتست باطل آمد بے صورت گفتنتست

نامصوب یا مصور پیش اوست کہ ہمہ مغز است بیرون شد ز پوست

آئینہ دِل چوں شود صافی و پاک نقشہا بینی بہر ازل آب و خاک

ہم بہ بینی نقش و ہم نقاش را فرش دولت را ہم فرش را

چوں خلیل آمد خیال یارِ من تصویرتش بت معنی اور بت شکن

فرماتے ہیں کہ صورت اور بے صورتی یا عالم ظاہر اور عالم معنی کا تعلق اسی عارف
کی سمجھ میں آ سکتا ہے جو حقیقت شناسی میں خود سر یا مغز ہو گیا ہے۔ عرفانِ حقیقت
میں عوالم و نقوش ناپید نہیں ہوتے بلکہ اس آب و خاک کی صورتوں کے علاوہ اور نقوش
بھی نظر آتے ہیں۔ لیکن نقش و نقاش کا باہمی رابطہ معلوم ہو جاتا ہے۔ اصل حیات صورتِ نگار
بھی ہے اور بت شکن بھی +

عالم اسباب

سلسلہ علت و معلول

تکماء سائنس، فلاسفہ اہل دین اور صوفیہ سب کے ہاں سلسلہ علت و معلول کی توجیہات ملتی ہیں لیکن توجیہات میں بے حد اختلافات نظر آتے ہیں کسی نظر یہ تھیات ہیں یہ امر نہایت اساسی اور اہم ہوتا ہے کہ دنیا میں جو سلسلہ علت و معلول نظر آتا ہے اس کی ماہیت کیا ہے۔ انسان نے جب آزادانہ طور پر ماہیت کائنات پر غور و خوض شروع کیا تو یہ ایمان اس میں موجود تھا کہ ظاہر کی کائنات اور اس کا تنوع ظاہری اور اعتباری ہے حقیقی نہیں تمام نظام اور عناصر کی تہیں کوئی ایک جوہر ہے اور انبیاء کی بشریت بھی ایک جوہر کی تغیر نمودوں سے پیدا ہوتی ہے۔ غرض فی فلسفہ کی تاریخ کوڑا ایسے مٹلی سے شرم کر گئے ہیں کہ اس نے کہا کہ کائنات کا کوئی جوہر باقی ہے گویا پانی بحیثیت جوہر ہست ہے اور تمام اشیاء و حوادث اس کے معلول ہیں اس کے بعد دوسروں نے کہا کہ کوئی جوہر ہے یا آگ یا آبی جوہر ہے۔ اس کے ساتھ ہر ایک کو نوع آزادی کرنی چاہی کہ اس کی توجیہ کرے کہ ایک جوہر بسیط لوحات مانا جائے تو یہ غلط ہے اور متعدد اجزاء سے مرکب آتی کچھ اسی قسم کا سوال ان مفکرین کے دلوں میں بھی ہوتا تھا جسے غالباً جوہر و کائنات کا قائل تھا ان اشعار میں بیان کیا ہے۔

بیب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود پھر یہ ہنکا مرے خدا کیا ہے

سبزہ و گل کہاں سے آئے ہیں ابر کیا چیز ہے ہوا کیا ہے

یہ پری چہرہ لوگ کیسے ہیں عشوہ و غمزہ واد کیا ہے

مغربی فلسفہ ترقی کرتے ہوئے سقراط، افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات تک پہنچا۔
ان سے قبل فیثاغورسیوں نے جو ریاضیات کے ماہر تھے اس عقیدے کی تعلیم دی تھی کہ تمام کائنات کی اصل ریاضیات کے اصول ہیں ریاضیات کے اصول مادی علتیں نہیں لیکن وہ مادی صورتوں میں تشکل ہوتے ہیں ہر شے کسی مخصوص یا انبیائی تناسب سے ظہور میں آتی ہے۔ افلاطون اور ارسطو نے اس سے آگے قدم بڑھایا کہ وجود کی حقیقت خدا ہے جو عقل خالص ہے یہ عقل جو تصورات کا ایک منطقی نظام ہے زمانی اور مکانی یا جسمانی چیز نہیں یہ عقل حقیقی ہستی ہے اور اس کے علاوہ عدم ہی عدم ہے لیکن اس عدم میں یہ انفعالی استعداد موجود ہے کہ وہ عقلی تصورات کو قبول کر کے وجود کی صورت اختیار کرے۔ جب تک عدم عقلی تصورات یا اعیان ثابتہ سے متاثر نہیں ہوتا تب تک وہ کوئی وجود اختیار نہیں کر سکتا۔ ارسطو کہتا ہے کہ موجودات کا تدریجی نظام اسی اصول کی بدولت قائم ہے۔ ایک طرف مادہ محض ہے جو عدم محض کے مترادف ہے اور دوسری طرف عقل خالص ہے جو خدا ہے۔ تمام موجودات اس اثبات کلی اور عدم محض کے مابین واقع ہوئے ہیں۔ ارسطو نے کہا کہ علتیں چار اقسام کی ہوتی ہیں علت فاعلی علت مادی علت صوری اور علت غائی۔ مثلاً ایک کوزہ گر کوزہ بناتا ہے اس کے ہاتھوں کی حرکت اس کوزے کی علت فاعلی ہے لیکن یہ فعلیت برزے کے کار نہ آسکتی اگر مٹی موجود نہ ہوتی لہذا مٹی بھی کوزے کی علت ہے اور یہ علت مادی ہے لیکن بنانے والا اس مٹی کو خاص صورت میں ڈھالنا چاہتا ہے یہ صورت اس کا سبب ہے کہ یہ مٹی کوزہ بنی اور کوئی اور چیز نہ بنی۔ یہ علت صوری ہے لیکن کوزہ گر کے ذہن میں کوزہ بنانے کی کوئی غرض تھی اس غایت نے یہی علت کا کام دیا۔ یہی غرض کوزے کی علت غائی ہے۔

مولانا کے زمانے میں مذہبی عقائد کے سلسلے میں قانون تفسیل کی بابت مختلف

گروہوں نے مختلف نظریات اختیار کر رکھے تھے بشوی میں علت و معلول کے متعلق
 جو بحثیں ملتی ہیں وہ زیادہ تر انھیں عقائد اور نظریات سے متعلق ہیں۔ فلاسفہ کا عام عقیدہ
 جسے مسلمان حکما بھی صحیح سمجھ کر پیش کرتے تھے یہ تھا کہ عالم محسوسات و معقولات میں علت
 و معلول کا ایک اٹل اور لامتناہی سلسلہ ہے جو کچھ واقع ہوتا ہے وہ اٹل قوانین کے
 مطابق لزوم کے ساتھ واقع ہوتا ہے لیکن مذہب کی ادنیٰ سطح پر عقائد دینی کا مد زیادہ
 کرامات اور معجزات پر ہوتا ہے معجزہ کے عام معنی خرق عادت لئے جاتے ہیں یعنی عادتاً
 علتیں جو معقولات پیدا کرتی ہیں وہ کسی خاص موقع پر کسی بی یا ولی کے تصرف یا خدا
 کی مرضی سے متوقع نتیجہ پر نہیں کرتیں مثلاً آگ کا کام جلانا ہے لازم ہے کہ
 انسان کے جسم کو اگر آگ میں جھونک دیں تو وہ ایندھن کی طرح جل جائیگا لیکن از رشتے
 قرآن اہل اسلام کا عقیدہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ضرور سنے آگ میں ڈال دیا
 مگر آگ نے ان پر کوئی اثر نہ کیا وہ آگ ان کے لئے ٹھنڈک اور سلامتی کا مقام بن گئی۔
 عادتاً جو کچھ ہونا چاہیے تھا یہ نتیجہ اس کے برعکس نکلا۔ کوئی مذہب ایسا نہیں جو اس قسم کے
 معجزات کا قائل نہ ہو۔ مذہب اور سائنس میں جو تخالف پایا جاتا ہے وہ زیادہ تر کسی بنا پر
 اس مسئلے کے متعلق مولانا کی تعلیم کو پیش کرنے سے قبل یہ ضروری معلوم ہوتا ہے
 کہ یہ بتایا جائے کہ قرآن حکیم کی تعلیم اس کے باسے میں کیا ہے۔ قرآن کی مثالیں
 انبیاء کے حالات میں ایسی باتیں بیان کی گئی ہیں جنھیں خرق عادت یا معجزہ کہہ سکتے ہیں
 بعض عقائد پسندیدہ ان واقعات کی ایسی تائیدیں کرنے کی کوشش کی ہے جن
 سے یہ معجزات عام قوانین فطرت کے مطابق ثابت ہو سکیں لیکن ان تائیدیوں میں خواہ مخواہ
 کھینچاٹائی معلوم ہوتی ہے۔ البتہ اس میں شک ہو سکتی ہے کہ قرآن کریم میں بھی آواز
 صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی کوئی معجزہ درج ہے یا نہیں۔ قرآن حکیم معجزات کا مدعی نہیں لیکن
 قرآن کا اصلی رجحان یہ ہے کہ وہ خارجی قوت میں خرق عادت کے مظاہر کو حقیقی ایمان
 کے پیدا کرنے کا ذریعہ نہیں سمجھتا۔ جب لوگ معجزات غلب کرتے ہیں تو ان کو یہی جواب
 دیا جاتا ہے کہ خدا کو جو کچھ منظور ہو گا وہ تمھیں کھادے گا۔ قرآن کریم اور بعثت نبوی اور

اسلامی انقلاب خود سمرایا اعجاز تھے۔ اس کے علاوہ قرآن تمام فطرت کو اعجاز قرار دیتا ہے اور یہ تلقین کرتا ہے کہ فطرت کے عام مظاہر میں خالق فطرت کی قدرت اور مشیت کا مطالعہ کرو۔ دیکھو کہ تمہارے سامنے مردہ زمین میں کس طرح جان پڑتی ہے زمین جو جمادات کے عناصر پر مشتمل ہے اس میں سے کیسے کیسے گل و ثمر نکلتے ہیں۔ آسمان کی طرف دیکھو کہ شمس و قمر اور نجوم کس حساب سے حرکت کرتے ہیں، جانوروں کے اعصاب و حواس پر غور کرو کہ ان میں کیا کیا حکمتیں پنہاں ہیں۔ تمام فطرت اور تمام موجودات سنت اللہ کے مظاہر ہیں اور سنت اللہ کے متعلق خدا کا ارشاد ہے کہ: لَسْنَا بِجَدِّ لَسْنَةُ اللَّهِ تَبْدِيلًا، تم اللہ کے طریق عمل میں کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے۔ کائنات اللہ کے لخلق اللہ اللہ کی آفرینش میں تمہیں اٹل قوانین نظر آئیں گے اور اسی عقیدے کو خدا میں قیم کہتا ہے۔ اس تمام تعلیم سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کریم نے انسانوں کو بحیرہ ظہور سے ہٹانے کی کوشش کی ہے جس کو فطرت کے چپے چپے پر خدا کی حکمت اور اس کی قدرت نظر نہیں آتی وہ وحافی کو رہی نہیں بتلا ہے جس کے لئے برگ درخت بہر حضرت کیدگار کا دفتر نہیں ہے اس کے اندر حقیقی ایمان تب بھی پیدا نہ ہوگا اگر کوئی فرشتہ اس کے سامنے خدا کا غلبہ لکھا ہو اپنی غامضی کے آسمان سے اترتا ہو انظار کے قرآن کریم کہتا ہے کہ ایسا کو رہا طعن شخص ایسی حالت کو دیکھو کہ بھی انکار پر آمادہ ہوگا اور یہی گناہ کیا جادوگری کی ہے۔ کھذا سحر مبین کہہ کر وہ کافر کا کفر ہی رہیگا۔ تحریک اسلام کی تاریخ اس پر شاہد ہے کہ رسول کریم کے مقتدا صحابہ میں سے ایک بگڑیدہ شخص بھی ایسا نہیں ملتا جو کسی شریعت عادت کی بنیاد پر رسول کی صداقت اور اسلام کی سچائی پر یقین لایا ہو۔ ان کے لئے بس بقول عارف ہر موی کہ وادانہ بزم معجزہ تھا۔

سچ اسلام کا عقیدہ یہی ہے کہ خدا خالق و ناظم کائنات ہے محدود عقل کے حکمران جب کوئی قاعدہ بناتے ہیں تو کبھی بغیر حالات اور کبھی محض متلون خواہشات سے قاعدے کو بدل دیتے ہیں لیکن جو خالق علیم و حکیم اور عالم کل ہے وہ ایسے قواعد نہیں بناتا جنہیں بار بار بدلنے کی ضرورت پڑے۔ موجودات و مظاہر کے عالم

... کے دو رخ ہیں ثبات آئین بھی ہے اور تغیر حوادث بھی یہ دوا بین چلتی رہتی
ہیں لیکن جواؤں کے چلنے کا قانون اپنی جگہ پر قائم رہتا ہے۔ سیاسی گردش کرنے
س لیکن حرکت کے قوانین گردش نہیں کرتے۔

حکماء طبعیین کی غلطی یہ ہے کہ انھوں نے محدود تجربے کے مادی عالم اور اس میں
کرنے والے قوانین کو کلی حقیقت سمجھ لیا کہ جو کچھ ہے یہی ہے اور عادتاً علت و معلول کا جو
لزام ہم اسے تجربے میں آتا ہے اس کے علاوہ کائنات میں نہ کوئی اور قوتیں کار فرما ہیں اور
نہ کوئی اور اسباب ہیں۔ انھوں نے دنیا کو عالم اسباب سمجھا لیکن ان کا عالم کا تصور اور
اسباب کا تصور نہایت محدود تھا۔ انھوں نے کل کو اسی جز پر قیاس کیا جو ان کے مشاہدات
و معقولات کے محدود دائرے میں سما سکا۔ خدا کی مشیت کہیں بے حکمت نہیں اور حکمت
کہیں متلون اور بے اصول نہیں۔ خدا کا کوئی فعل بہت نہیں ہو سکتا۔ اس کے نتیجے میں کہ
اس کے ہر فعل کی کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے۔ اسلام اس عقیدے کی تفسیر کرتا ہے کہ
حیات و کائنات کا سلسلہ تناوب و تسبیح ہے اور اس میں عمل کرنے والے اسباب و قوانین
کی اتنی تعداد ہے کہ کائنات کو کے احاطہ اور اک میں نہیں آ سکتی اگر دنیا کے تمام سما سیاسی
اور روشنائی بن جائیں اور اس سیاسی سے کلمات اللہ کو کہنا شروع کریں تو یہ تمام سما
اور ان جیسے اور بھی ختم ہو جائیں لیکن کلمات الہی ختم نہ ہوں۔

کچھ طبقات وجود انسان کے سامنے اس کے اندر اور اس کے باہر موجود ہیں اور
ہر طبقے میں علت و معلول کا ایک الگ قسم کا سلسلہ ہے۔ جمادات کو ان کی مادی کیفیت
پر پھیر دیا جائے تو وہ انھیں قوانین پر عمل کرنے والے جو ان کے لئے فطرت کی طرف سے
معیّن ہو چکے ہیں لیکن جمادات سے اوپر نباتات کا درجہ ہے اور نباتات کے قوانین
جمادات سے الگ اور ان سے بالاتر ہیں جب نشوونما پذیر زمین میں ڈالا جاتا ہے
تو زمین کے جمادی عناصر پر نباتی قوانین کا عمل جاری ہوتا ہے۔ جماد کے عالم اسباب
پر نباتات کا سلسلہ علت و معلول و فعل انداز ہو کر نتیجے کی صورت بدل دیتا ہے۔ گویا

ہر پودے کی آفرینش ایک خرقِ عادت ہے اسی طرح قرآن کریم معجزہ طلب کرنے والوں کو بار بار کہتا ہے کہ دیکھو جمادی زمین میں سے نباتی زندگی کس طرح پیدا ہوتی ہے۔ انگریزی کا مشہور مصنف ہیرس نے بکریز اپنے سوانح میں لکھتا ہے کہ میں نے دین کی تلاش میں تمام ادیان اور فلسفوں کا مطالعہ کر ڈالا لیکن کسی بیان اور کسی استدلال نے مجھ کو خدا کی ہستی کا یقین نہ دلایا آخر میں نے کتابوں سے روگردانی کر کے باغبانی شرمسار کی جب زمین سے رنگارنگ کے پھول نکلے تو میں خدا کا قائل ہو گیا۔ حیات آفرینی اور جمال آفرینی کا یہ حیرت انگیز معجزہ تمام دلائل سے زیادہ قوی ثابت ہوا۔ وہ کہتا ہے کہ کوئی باغبان منکرِ خدا نہیں ہو سکتا۔

نباتات میں جو قوانین عمل کرتے ہیں ان سے کچھ الگ۔ قوانین اور الگ عظیم حیوانات کی زندگی میں پائی جاتی ہیں حیوانات نباتات کو کھا جاتے ہیں ہضم ہونے اور جذب ہونے کے بعد نباتات کی ماہیت بدل جاتی ہے اور حیوانیت کی قوتِ نباتات میں سے وہ معلومات پیدا کرتی ہے جو نبات میں حیثیتِ نبات پیدا نہ ہوتے مگر یہاں بھی خرقِ عادت ہی کا معجزہ ہے۔ ایک طبقہ حیات کی عادت کو بالاتر طبقہ حیات کی علتوں نے بگاڑ دیا ہو کر بدل دیا۔ محض حیوانیت سے اوپر ذہن نفس کا عالم ہے نفسی قوانین مادی اور جسمانی قوانین سے الگ ہوتے ہیں۔ مادہ اور جسم کا عمل نفس پر ہوتا ہے لیکن اس کے برعکس نفس بھی مادہ و جسم پر موثر ہوتا ہے۔ جسم کو اس کی فطری حالت پر چھوڑ دیں تو وہ اپنے قوانین معینہ کے مطابق عمل کرے گا لیکن نفس کی حالت کے تغیرات اس کی خواہشات اس کے جذبات اس کے ارادے جسمانی حالتوں میں تبدیلی پیدا کرتے ہیں خوشی اور غم خوش اور غم سب نفسی کیفیتیں ہیں لیکن کیفیتیں جسم میں فوری تغیر پیدا کرتی ہیں اس سے معلوم ہوا کہ خدا کی غیر متبدل سنت یہ ہے کہ ہستی کا ہر طبقہ ان مخصوص قوانین پر عمل کرے جو اس کے لئے مقرر ہیں لیکن اعلیٰ تر طبقے کا عمل ایک بالاتر قانون کے ماتحت اپنے طبقے کے معلومات میں تبدیلی پیدا کرے تاکہ اعلیٰ کے زیادہ تر ہو کر خود اپنے ہی طرف اٹھے اور اپنی ہیئت اور ماہیت میں ارتقائی انقلاب پیدا کرے۔

عارفِ رومی کے ہاں علت و معلول کا یہی نظریہ ملتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ وجودات میں سلسلہ اسباب کو قائم کرنا خدا کی سنت ہے جس کیفیت و وجود میں جو سلسلہ علت و معلول قائم کر دیا گیا ہے زیادہ تر نتائج اسی کے مطابق پیدا ہوتے ہیں لیکن قدرت کسی ایک کیفیت و وجود میں مختصر نہیں اس لئے خود قدرت بالاتر اسباب کے عمل سے کبھی کبھی خارقِ عادت ہوتی ہے۔

سنتے بہاد و اسباب و طرق طالبانِ راز یہاں ارزق ترق
بیشتر احوال پر سنت رود گاہ قدرت خارقِ سنت شود
سنت و عادت نہادہ باسزہ باز کردہ خرقِ عادت معجزہ
ہرچہ خوابد از سبب آورد قدرتِ مطلق سببِ ہا برد
فرماتے ہیں کہ زیادہ تر حوادث اور نتائج کسی شعبہ زندگی کے معینہ اسباب کے مطابق ہی واقع ہوتے ہیں تاکہ طالب اپنے مقصد کو حاصل کر سکے۔ اگر اسباب کا قابلِ اعتماد معین سلسلہ نہ ہو تو ارادہ کرنے والے کے لئے کوئی راہ عمل ہی نہ رہے۔

لیکن اغلب بہ سببِ راندِ نفاق تاباند طالعے جستن مراد
چوں سبب نبود اپنے رہ جوید مرید پس سبب راعے آید پدید
اشاعرہ نے جب یہ دیکھا کہ حکماء طبیعیین کے زیر اثر لوگ مادی علل کو ایک ستھقل اور ناقابلِ تغیر سلسلہ سمجھ کر ذہنی عقائد سے منحرف ہو رہے ہیں تو انھوں نے سرے سے سلسلہ اسباب ہی کا انکار کر دیا اور کہا کہ اشیا میں فی نفسہ کوئی خواص نہیں کسی علت میں کوئی تاثیر نہیں کوئی سبب مؤثر نہیں یہ قسم کے خوارقِ عادت اور کرامتیں ہر وقت ہر حالت میں سرزد ہو سکتی ہیں۔ حکماء اور اشاعرہ دو نوافراط و تفریط کے مرکب ہوئے اور زیادہ تر عقائد سے ہٹ گئے۔ حکماء کی تنگ نظری سے خود حکمت کو نقصان پہنچا اور مدعیانِ دین نے ان کی حمایت میں تعصبانہ اور جہادِ مذہبی کی کہ خود دین معقول انسانوں کی نظر میں قابلِ قبول نہ رہا۔ سچے دین کا یہ اتنا انہیں ہو سکتا کہ خدا کے تفرار و سلسلہ اسباب کا انکار کیا جائے۔ دین کا تقاضا منطقیہ ہے کہ خدا کو سببِ الٰہی مانا جائے اور یقین

کیا جائے کہ کائنات میں اسباب کے جو سلسلے ہیں وہ خود بخود وجود میں نہیں آئے نظم کسی ناظم نے پیدا کیا ہے اور وہ ناظم اس نظم کو پیدا کرنے کے بعد خود معطل نہیں ہو گیا۔ اسباب و سائنس میں جو اثر ہے اور چیزوں کے اندر جو خیر و شر ہے وہ خدا کی حکمت و مشیت کا آفریدہ ہے۔

از سبب میرسا ہر خیر و شر نیست اسباب و وسائل را اثر مولانا بکر العلوم ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں :

پس اعتماد بر جہد اسباب نباید کرد کہ اس کا مرادہ است نہ آنکہ جہد اسباب نباید کرد بلکہ شان حکیم آنست کہ طلب کن چیزے را مگر بہ سہجے کہ اللہ تعالیٰ نہادہ است آن پنج را۔ و آن اسباب اند پس اسباب انبیا گذشت تا سر نہادن اسباب منکشف گردد۔ یعنی کہ انبیا علیہم السلام از سبب طلب طلب می کردند۔ و در غر اسرار اسباب می نمودند بلکہ در جمیع امور۔

مولانا کا اس بارے میں اصل فیصلہ یہ ہے کہ اسباب کے تو بنو کنی مدالوج اور سلسلے ہیں۔ اگر کبھی ایک سبب کے مطابق معینہ اور عادی اثر پیدا نہیں ہوا تو یہ مست خیال کرو کہ بے سبب کوئی غیر متوقع نتیجہ نکل آیا ہے اس قسم کا تلون اور بے اصولی خدا کی مقرر کردہ فطرت میں نہیں۔ انبیاء کے اعمال بھی اسباب ہی کے ماتحت ہوتے ہیں لیکن وہ اسباب معمولی محسوسات و معقولات سے بالاتر ہوتے ہیں۔

ہست بر اسباب اسباب دیگر در سبب منکر بداں افکن نظر
آن سبب ہا انبیا را رہبر است آن سبب ہا زیں سبب ہا برتر است
ایں سبب را محرم آمد عقل ہا و آن سبب ہا راست محرم انبیا
طبیعی سائنس کی ترقی اس یقین کی بدولت ہوئی کہ مادی عالم میں علت و معلول کا ایک سلسلہ ہے یعنی یکساں علتیں یکساں معلولات پیدا کرتی ہیں۔ معلولات سے عمل کی طرف اور عمل سے معلولات کی طرف استدلال ہو سکتا ہے۔ یعنی مادی عالم میں جو سنت اللہ کی وہ سائنس دانوں پر منکشف ہوتی گئی اند اس علم سے جو مظاہر کے روابط کا علم تھا انسان کو قوت تسخیر حاصل ہو گئی۔ عناصر کے خواص کا جوں جوں علم بڑھتا گیا انسان ان کی ترکیب

تحلیل سے جلب منفعت اور دفع مضرت کے سامان مہیا کرتا گیا اس کامیابی نے مادی زندگی میں انسان کی بے بسی کو بہت کچھ کم کر دیا۔ یہاں تک تو بات درست بھی تھی اور مفید بھی لیکن مادی فطرت کی اس تسخیر نے طبعی علما کے ذہنوں میں یہ منہا لطیفہ پیدا کر دیا کہ تمام موجودات کا جوہر اصلی یہی مادہ ہے مادی مظاہر کی تسخیر یا غیبات کے اطلاق سے ہوئی تھی اس لئے یہ عقیدہ استوار ہو گیا کہ حوادث کی تمام کیفیتیں کمیتوں میں تحویل ہو سکتی ہیں جو چیز حقیقی ہے وہ ناپی اور تولی جاسکتی ہے جو چیز ناپی یا تولی نہ جاسکے وہ نہ کوئی حقیقی علت ہے اور نہ کوئی حقیقی معلول جسم اور دماغ مادی ہیں لہذا وہ حقیقی ہیں لیکن نفس کا وجود محض خیالی ہے۔ انسان یہ بھول گیا کہ خود مادے کا علم بھی آخر نفس کی مداخلت سے حاصل ہوا ہے اگر نفس محض سمیائی ہے تو مادے کے متعلق اس کے محسوسات اور عقولات بھی بے حقیقت ہونے چاہئیں یہ عجیب بات تھی کہ نفس کی علمی پیداوار کو حقیقی سمجھ لیا لیکن خود نفس کے وجود سے انکار کر دیا نفس کا اگر کوئی وجود ہی نہیں تو وہ کوئی مؤثر عامل کیسے ہو سکتا ہے لہذا نتیجہ یہ نکالا کہ علتیں تمام مادی ہیں جمادات کے قوانین زیادہ وضاحت سمجھ میں آگئے تھے اس لئے کہ یہ قوانین مقابلتاً سادہ ہوتے ہیں اور ان کا لزوم ریاضیات کا سالزوم ہوتا ہے جس طرح ہندسوں اور ہندسی اشکال کے خواص معین اور غیر متبدل ہوتے ہیں اسی طرح برق و باد کے اعمال بھی اٹل قوانین کے پیرنگین ہوتے ہیں۔ جمادات سے اوپر نباتات کا درجہ تھا جہاں علتیں خاص مادی نہیں رہتیں وہاں زندگی کی ابتدا تنظیم جمال آفرینی اور مقصد کو شعی شرع کر دیتی ہے سنگ و خشت میں کہیں کیفیت نظر نہیں آتی۔ اب طبیعیین نے اس سعی لا حاصل میں مغز کھپانا شروع کیا کہ نشرو نما کے اعمال کی توجیہ مانے کے میکا کی اعمال سے کی جائے۔ نباتات کی ابتدائی زندگی بھی وہ مقصد کو شعی علت و معلول کے سلسلے سے خارج کرنا چاہتے تھے اور اس اقرار کرنا علم طبیعیات کی توہین سمجھتے تھے کہ خالی مادہ اور مادی حرکت کے علاوہ جہات کی مقصود ہی بھی کائنات میں موجود ہے یہاں اسباب کا سلسلہ اور انداز کا ہو جائے اور حیات اپنی ادنیٰ منزل میں بھی مادہ محض پر اثر کر کے اس کے نتائج کو بدلتی اور اپنے

مقاصد کے مطابق ڈھلنے کو صلاحیت رکھتی ہے۔ غلطی اس میں نہ تھی کہ انسان سلسلہ اسباب کا قائل ہو جائے اور اس عقیدے پر عمل کرے کہ تہذیب و فطرت کیسے بلکہ اصل کوتاہی اس میں تھی کہ انسان نے زندگی کے ادنیٰ ترین منظر یعنی عالم مادی کو حقیقت کی تصویر کر کے ہر شے کا سلسلہ علت و معلول اس میں نظر آیا اس کو تمام موجودات پر مادی سمجھ لیا۔ انسان کی اصل حقیقت نفسی ہے۔ انسان کا نفس جسم کو بطور آلہ استعمال کرتا ہے اور عالم مادی سے بھی اپنے مخصوص مقاصد کا حصول چاہتا ہے۔ نفس و قالب کے باہمی تعلق کے متعلق مولانا کا عقیدہ تھا کہ نفس قالب کی پیداوار نہیں بلکہ قالب نفس کے اغراض کے لئے وجود پذیر ہوتا ہے۔ اور قالب کے ذریعے سے اشیاء کے جو خواص محسوس ہوتے ہیں وہ کبھی اشیاء میں فی نفسہ نہیں ہوتے بلکہ نفس کے تعلق سے ظہور میں آتے ہیں۔

قالب از ماہست شدہ نے مازو بادہ از ماہست شدہ نے مازو

مادیت حقیقت حیات اور حقیقت نفس کی منکر ہو گئی اور خیر و شر کی نسبت نقطہ نظر یہ رہ گیا کہ جسمانی زندگی کو فائدہ پہنچانے والی یا جسمانی لذت پیدا کرنے والی چیز انسان کو خیر محسوس ہوتی ہے اور جس چیز سے جسمانی دکھ پہنچے اس کو انسان شر سمجھتا ہے۔ تمام اخلاقیات محض جسمانی لذتیت بن گئی۔ انگلستان میں لذتیت کے امام بنتھم نے کہا کہ لذتوں میں مقدار یا کمیت کا فرق ہوتا ہے کیفیت کا کوئی فرق نہیں ہوتا۔ ذوق علم ذوق جمال عدل و رحم کی لذت کا ر خیر کی لذت اور حلو الکھانے کی لذت سب مساوی ہیں۔ اس مادی فلسفے کے مطابق کائنات میں کوئی اخلاقی نظام نہیں۔ ہکسلے نے کہا کہ کائنات میں کہیں اخلاق کا وجود نظر نہیں آتا۔ کائنات کے فاصل مادی شعبے کو رانہ میکافکی جبر کی وجہ سے اخلاق سے بے نیاز ہیں اور نباتات و حیوانات کے تنازع البقا میں حد درجہ کا ظلم نظر آتا ہے۔ اخلاقی اقدار اتفاقی طور پر انسان کے اندر سے ابھر پڑے ہیں۔ چیز چچی ہے اس کو بانی رکھنے اور ترقی دینے کی کوشش کرنی چاہیے لیکن اعتقاد یہی رکھنا چاہیے کہ کائنات اور اس میں کار فرما قوتیں نہ اس کی ماخذ ہیں اور نہ اس کی حامی۔ مادیتین کی منطق میں صریح و داخلی تناقض پیدا ہو جاتا ہے خصوصاً جب اس کا اطلاق زندگی پر کرنے کی

گوشش کی بجائے۔ اگر علتیں فقط مادی ہوں اور نفس بھی مادی ہو تو بھلائی کو ترجیح دینے اور بُرائی سے بچنے کا اختیار کہاں سے آئیگا۔ مادی فلسفہ کے لحاظ سے اختیار یہی چیز ہے اور نفس کا ایک حصہ کا ہے۔ عارفِ رومی بڑی شد و مد کے ساتھ اخلاقی زندگی میں اختیار کا قائل ہے۔ جبر و اختیار کی بحث میں ہم نے اس کو تفصیل سے لکھا ہے مولانا کے نزدیک نفس عالم مادی اور عالم جسمانی سے ایک برتر حقیقت ہے اور اختیار نفس انسانی کی ایک اساسی صفت ہے۔ مادی مظاہر کے سلسلوں میں تلاش کرو تو اختیار کہیں نہیں ملے گا اور عقل منطقی سے علت و معلول کی گرہ کشائی کرتے جاؤ۔ تب بھی جبر ہی بطور نتیجہ حاصل ہو گا۔ لیکن اختیار کا احساس انسان کا ایسا ناقابلِ ردِ یقین ہے کہ اس کی زندگی کی تمام تعمیر اسی پر قائم ہے۔ تربیت و تعلیم کا سبب اب یہی ہوتا ہے کہ ایسا کرنا چاہیے اور ایسا نہیں کرنا چاہیے اگر اختیار کی کوئی حقیقت نہ ہو تو اس چاہیے کے کیا معنی پشیمانی کا احساس بھی اس کی دلیل ہے کہ جو عمل کیا وہ غلط تھا اور صحیح راستہ اختیار کیا جاسکتا تھا۔ مدح و ذم جزا و سزا قانون اور عدالت سب کا مدار اسی پر ہے کہ انسان صاحب اختیار ہستی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ اختیار حقیقی ہے لیکن اختیار یہی خود اپنے قوانین رکھتا ہے اختیار نظامِ اخلاق کی بنیاد ہے اگر اخلاق کسی نظام کے ماتحت ہوں اور ان میں کسی علت و معلول کا سلسلہ نہ ہو تو پھر اخلاق کی تعلیم بلیغ نہیں ہو سکتی۔ لیکن اخلاق میں خود اپنی قسم کا لزوم ہے جو مانے کے لزوم سے الگ قسم کا ہے۔ تقدیر کا یہ مفہوم کہ انسان کے خیر و شر کے اعمال کو خدا نے ازل سے متعین کر رکھا ہے مولانا اس کی تردید کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ خود قانونِ اخلاق انسان کی تقدیر ہے کہ جب تقدیر نے یہ منطوق قانونِ مدح و فطرت کر دیا ہے کہ ہر عمل کی تاثیر اور جزا اس سے مطابقت ہوگی۔

گندم از اندم بر وید جو ز جو
لائق آلِ بست تاثیر و جزا
راستی آری سعادت زادت

از مکافات عمل غافل مشو
پس قلم بنوشت کہ ہر کار را
کج رندی جف القلم کج آیدت

چوری کی سرزشت ہوگی خواہ وہ خارجی جسمانی سزا کی صورت میں ہو اور خواہ تذیل نفس اور روحانی پستی کی صورت میں۔ ظلم اور عدل کے نتائج یکساں نہ ہونگے۔ خیر و شر اور ان کے مدارج میں حقیقی فرق ہے۔ اگر خدا نے خیر و شر میں فرق نہ رکھا ہو اور ان کے نتائج میں پورا پورا ناپ تول نہ ہو تو اخلاقی زندگی محض ایک دھوکا رہ جائے اور انسانی زندگی کا خالق خدا کے عادل نہ ہو خدا کی میزان میں عمل کا ذرہ ذرہ ٹک جاتا ہے جس طرح مادی مظاہر میں ذرہ بھر نتیجہ ادھر سے ادھر نہیں ہو سکتا یہی حال اخلاقی اور روحانی اعمال کا بھی ہے نفس میں بھی علت و معلول کا قانون شدت کے ساتھ عمل پیرا ہے۔ از روئے قرآن من يعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ من يعمل مثقال ذرۃ شرا یرہ -

ذرہ گر بہد تو افروں شود	در ترازوئے خدا موزوں شود
فرق بنہاد م میان خیر و شر	فرق بنہاد م ز بد و اند بد بتر
باد شلہ ہے کہ بہ پیش بخت او	فرق نبود از این و ظلم خود
فرق نکند ہر دو یک باشد برش	شاہ نبود خاک تیرہ بر سرش

اشاعرہ نے خدا کے قادر مطلق اور فعال مایمید ہونے کے یہ معنی لئے کہ خدا کے ہاں کوئی آئین و قانون نہیں جو کچھ ہے وہ اس کی مرضی ہے۔ اور یہ خیال کیا کہ اگر خدا بھی کسی آئین کا پابند ہو تو اس کی قادیت اور مطلقیت میں خلل پیدا ہوتا ہے۔ یہ خیال باطل ہے کیونکہ خود اپنی مرضی اور اپنی فطرت سے سرزدہ قوانین کی پابندی واضح آئین کی آزادی میں کوئی خلل نہیں ڈالتی۔ قرآن کریم نے خدا کو قادر بھی کہا لیکن ساتھ ہی حکیم بھی کہا کہ وہ جو کچھ کرتا ہے اس میں کچھ حکمت ہوتی ہے اور انسان کو تعلیم دی کہ وہ کائنات میں خدا کی قدرت اور اس کی حکمت دونوں کا مشاہدہ کرے جب انسان کو مظاہر ہستی میں حکیمانہ روابط نظر آئیں گے اور حیات بخش ربوبیت کے انداز بصیرت افروز نہ ہونگے تو اس کا قلب خود حکمت کا آئینہ بن جائیگا۔ کائنات کو کسی اصول کا پابند نہ سمجھنا حکمت کے منافی ہے اور حکمت سے روگردانی کرنا دین کے اسرار و رموز سے بھالت ہے۔ قرآن حکیم نے حکمت ہی

کو غیر کثیر کہا ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ خدا کے ہاں حکمت کا کوئی سوال نہیں اس نے جو چاہا کر دیا اور اب بھی جس وقت جو چاہتا ہے کرتا ہے تو یہ سمجھنا چاہیے کہ یہ شخص کائنات کو بنے سنی سمجھنے کے علاوہ اخلاق کی اساس کا بھی منکر ہے۔ شاعرہ نے کہا کہ اعمال و اشیاء میں فی نفسہ کوئی حسن و قبح نہیں۔ شریعت نے حسن و قبح کو اچھا کہہ دیا وہ اچھا ہو گیا اور جس چیز کو بُرا کہہ دیا وہ بُرا ہو گئی تو اس سے کسی شریعت کو کسی دوسری شریعت پر کوئی وجہ ترجیح نہ رہیگی۔ مولانا روم سے قبل امام غزالی کے زمانے میں شاعرہ کا علم کلام رائج اور مسلم تھا اور انھوں نے اس عقیدے کو عام کر دیا تھا کہ سلسلہ اسباب باطل ہے خواصہ طبعیت کوئی چیز نہیں اور اشیاء کے حسن و قبح کا مدار نہ عقل پر ہے نہ ضرر و مفید نہ مضر ہونے پر۔ امام غزالی نے محقق ہونے سے قبل اشعریت کے مقلد شمار ہوتے تھے لیکن شہم بصیرت کھل جانے پر انھوں نے احیاء العلوم میں بڑی شد و مد کے ساتھ اس کی تردید کی سلسلہ اسباب باطل ہے انھوں نے کہا کہ سلسلہ اسباب ایک حقیقت ثابت ہے اور مخصوص اسباب کو خدا نے مخصوص اثرات کے ساتھ استہد کر رکھا ہے اگر تمام شے لٹ جاتی تو توجہ ضرور خدا کی معینہ سنت کے مطابق بکھلے گا۔ فرماتے ہیں کہ:

نسببات کو اسباب کے ساتھ الاستہد کرنا خدا کی حکمت اور سنت ہے۔ اشیاء یا تیرے ضرور سبب کے متعاقب ہو دیں تیرے بشیر طبع کے سبب کے تمام شے لٹ جائیں۔ اسباب سنت سبب کی وابستگی خدا کی تقدیر و مشیت کی وجہ سے ہے۔ سبب اور اثر ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوتے۔ اگر تم اس بات کا انتظار کرو گے کہ خدا تعالیٰ روٹی کے بغیر تمہاری بھوک کا دفع کر دے یا روٹی میں حرکت پیدا کر دے کہ خود خود تم تک پہنچے یا ایک فرشتہ تمہارے پاس آ کر روٹی چاکر تمہارے من سے تک پہنچائے تو تم سنت اللہ یعنی خدا کے طریقہ اور عادات سے غافل ہو جاؤ۔ احیاء العلوم میں باب توکل میں حقیقت توحید کے ضمن میں لکھتے ہیں کہ جو چند عالم زمین میں ہے وہ نہ ہندی ترتیب اور لازمی حق کے موافق پیدا ہوا ہے جس طرح وہ پیدا ہوا اور جس ترتیب پر پیدا ہوا اس کے خلاف ہو ہی نہیں سکتا تھا جو چیز کسی چیز کے بعد پیدا ہوئی اسی وجہ سے ہوئی کہ اس کا پیدا ہونا اسے یا قبل کی شے پر موقوف تھا اور شے و طے کا

وجود بغیر شرط کے محال تھا اور محال کی نسبت یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ مقدر الہی تھا یعنی خدا کو اس محال پر بھی قدرت تھی اور یونہی اپنی مرضی سے اس نے اس کو اختیار نہیں کیا۔
حقیقت یہ ہے کہ جو کچھ دنیا میں ہے اس سے بہتر یا اس سے کامل تر ممکن ہی نہ تھا اور اگر ممکن تھا اور باوجود اس کے خدا نے اس کو چھوڑ دیا اور اس کو پیا کر کے اپنی عنایت کا اظہار نہیں کیا تو یہ سب ممکن ہے جو خلاف کرم ہے اور ظلم۔ ہے جو خلاف عدل ہے اور باوجود ممکن ہونے کے خدا اس پر قادر نہیں تو اس سے خدا کا بحر لازم آتا ہے جو اس کی شان الوہیت کے خلاف ہے۔

سقراط و افلاطون و ارسطو کے زمانے میں اور ان سے قبل بھی یونان میں فلاسفہ کا ایک گروہ تھا جنہیں سوفسطائی کہتے تھے۔ سوفی یونانی زبان میں حکمت کو کہتے ہیں یہ لوگ اپنے آپ کو سوفسطائین کہتے تھے لیکن ان کی حالت ایسی خراب ہو گئی تھی کہ حقیقت و صداقت کی مطلقیت کو ثابت کرنے کی بجائے انہوں نے اھا قیبت اور لاادیت کی تبلیغ شروع کر دی تھی یہ کہتے تھے کہ صداقت کا کوئی مطلق معیار نہیں انسان خود ہی معیار کائنات ہے اور انسانوں میں بھی ہر فرد کو جو شے بھلی معلوم ہو وہ اس کے لئے بھلی ہے اور جو بُری معلوم ہو وہ بُری ہے سُن و نتیجہ سب انفرادی اور شخصی ہے۔ دلائل سے ہر بات ثابت کی جاسکتی ہے اور جیسے ہی قوی مخالف دلائل سے اس کی تردید بھی ہو سکتی ہے۔ انسان کو اپنے اغراض کے پورا کرنے کے لئے منطقی استدلال کا ڈھب اور مشاطہ آفرینی کے ہتھکنڈے سیکھنے چاہئیں علت و معلول کے سلسلے حقیقت میں موجود نہیں اور معقولات کی بھی کوئی پابند حقیقت نہیں مولانا روم سوفسطائیوں کے نظریات سے واقف تھے کہ وہ علت معلول کے رابطے کے قائل نہیں۔ مولانا ایک طرف حکمت الہی اور سلسلہ اسباب کے قائل تھے کہ بیشتر احوال برستت و رد لیکن دوسری طرف ان کا یہ عقیدہ بھی تھا کہ سلسلہ اسباب کے کئی تاہیجی اور ارتقائی طبقات ہیں اور ہر کا سلسلہ اسباب نیچے کے سلسلہ اسباب و اثرات میں تغیر پیدا کرتا ہے ایشاعر نے کوتاہ نظری اور کم فہمی سے خرق عادت کو ثابت کرنے کے لئے جسے وہ دینی عقائد کہتے ضروری سمجھتے تھے سرے سے سلسلہ اسباب ہی کا انکار کر دیا۔ مولانا نے صحیح راستہ اختیار

کیا کہ سلسلہ اسباب کے منکر ہونے کی ضرورت نہیں صرف اس بات کے جان لینے کی ضرورت ہے کہ سنت و عادت ہر طبقہ وجود میں مختلف انداز کی ہے حیات نباتی، مادہ جامد پر اثر کیے کے اس کے اثرات کو بابتی ہے اور حیات نفسی جسم اور مادہ دونوں کی علتوں میں اثر انداز ہو کر نتیجے کو توقع اندر عادت کے خلاف پیدا کر سکتی ہے۔ مولانا کے نظریہ کے مطابق قوانین فطرت بھی اپنی جگہ قائم رہتے ہیں اور خرق عادت بھی انسان کا معمولی مشاہدہ بن جاتا ہے۔ عادت اور خرق عادت دونوں ہستی کے مستقل پہلو ہیں۔ زندہ گی میں سبب سازی بھی ہے اور سبب سوزی بھی۔ اعلیٰ مقاصد کے لئے اور نئے اسباب میں تغیر پیدا کرنا زندگی کا ایک لازمی فعل ہے اور یہ خود ایک سنت ہے اس بارے میں مولانا نے اپنی بابت کہا ہے کہ:

از سبب سازیش من سودائیم در سبب سوزیش سو فسطائیم
در سبب سازیش سرگرداں شدم در سبب سوزیش ہم تیراں شدم

بیماری بھی قوانین فطرت کے مطابق پیدا ہوتی ہے لیکن ہر بیماری کا علاج بھی فطرت ہی کے خواص سے حاصل کیا جاتا ہے مسلمانوں میں تقدیر کا غلط مفہوم سمجھنے والے آغاز اسلام میں بھی موجود تھے حضرت عمر فاروقؓ ایک جگہ سے گزے دیکھا کہ کچھ لوگ بے کادہ لپٹے پٹے دھڑکے بیٹھے ہیں ان سے پوچھا کہ تم کون ہو اور کیا کام کرتے ہو انھوں نے جواب دیا کہ ہم متوکلین ہیں اللہ کے توکل پر زندگی بسر کرتے ہیں جو کچھ مقدر ہو گا مل جائیگا حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ تم توکل اور تقدیر کا بہت غلط مفہوم سمجھے۔ توکل یہ ہے کہ زمین میں کاشت کر دو بیج ڈالو، پانی دو، اہل چلاؤ اور اس کے بعد نتیجے کو خدا پر چھوڑ دو۔ عقل نہ توکل۔ بر توکل زانویںے اشتربہ بند۔ یہ تعلیم کہ قضاۃ الہی میں کئی قسم کی سلتیں کار فرما ہیں سنت عمرؓ ہی کے سوانح میں ملتی ہے۔ انھوں نے ایک طاعون زدہ مقام سے فوج کو کوچ کر لیا۔ حکم دیا تاکہ وہ اس وبا کا شکار نہ ہو جائیں قضاۃ الہی کا غلط مفہوم سمجھنے والے نے کہا کہ افسارِ امین قضاۃ اللہ۔ یہ تو قضاۃ الہی سے گویا کرنے کی بات ہے جس سے گریز ممکن نہیں حضرت عمرؓ نے نہایت حکیمانہ جواب دیا جس سے اسلام کے نظریہ اسباب پر روشنی پڑتی ہے کہ لاں قضاۃ الہی سے فرار کرنا ہمارا نہیں لیکن یہ فرار بھی قضاۃ الہی کی طرف ہے۔

درد اندیزا راست و درماں نیز ہم

بیماریاں بھی خدا کی مقرر کردہ فطرت سے پیدا ہوتی ہیں لیکن خدا نے فطرت ہی کے اندر علاج بھی پیدا کئے ہیں۔ ثقل نہ حرکت کی قوت بھی خدا کی طرف سے ہے اور حفاظت حیات کے طریقے بھی خدا ہی نے سکھائے ہیں۔ مرزا غالب نے اس مضمون میں ایک عجیب نکتہ پیدا کیا ہے کہ کائنات میں جمادات و نباتات کا وجود حیوانات سے قبل تھا۔ بیماریاں جانداروں میں ہوتی ہیں اور علاج کی دوا میں جمادات و نباتات سے حاصل کی جاتی ہیں۔ خدا نے علاج پہلے پیدا کیا اور بیماریاں اسکے بعد آئیں خدائے رحیم کی کائنات میں خیر بشر سے مقدم ہے۔

چارہ در سنگ گیاہ و رنج با جاندار بود پیش از آن کہ در رسد آں ہمتا ساقی
انسان کی سعی اور اس کی حکمت جو اسباب اور آلات پیدا کرتی ہے وہ خود قضاۃ الہی کی پیداوار ہیں انسان کو اس لئے نہیں پیدا کیا گیا کہ کائنات کے مختلف شعبوں میں جو اسباب عمل کر رہے ہیں فقط ان کا مشاہدہ کرتا رہے یا خبرت کے تمام اعمال کو تقدیر الہی سمجھ کر خود راضی بہ رضا خاموش بیٹھا تمام حوادث و واردات کو صبر سے برداشت کرتا رہے مولانا فرماتے ہیں کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ کوشش کرنا قضاۃ الہی کے خلاف پنجم زنی کرنا ہے بعض صوفی ایسے گزے ہیں جو بیمار ہوئے پر کسی قسم کا علاج نہیں کرتے تھے کہ یوں قضاۃ الہی سے مقابلہ کرنا تسلیم و رضا کے خلاف ہے۔ مولانا ایسے لوگوں کو وہی تعلیم دیتے ہیں جو حضرت عمرؓ کے قول میں ملتی ہے کہ کوشش کرنا اور زندہ گی کو بہتر بنانے میں جدوجہد کرنا خود قضاۃ الہی ہے۔

باقضا پنجم دون نبود جہاد زانکہ آں را خود قضا بر ما نہاد
انسان کو جو اعضاء جسمانی اور قوائے نفسی عطا کئے گئے ہیں وہ زندہ گی میں جدوجہد سے موجود اسباب کو بدلنے اور بہتر اسباب سے کام لینے کے لئے ہیں۔ شاہ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مضمون کو ایک انوکھے رنگ میں ادا کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ خدا نے انسان کو اس لئے پیدا کیا ہے کہ وہ اس کی مشیت کے ساتھ جنگ کرے۔ اس طرز بیان میں بڑی جرأت معلوم ہوتی ہے لیکن یہ ایک حقیقت کا اظہار ہے۔ خدا کے پیدا کردہ حوادث بھی مشیت کا نتیجہ ہیں مگر ان حوادث کے نتائج سے بچنا اور حفاظت کے سامان ہتیا کرنا بھی خود مشیت ہی کا

تفاضل ہے مشیت کا ایک پہلو مشیت کے دوسرے پہلو کے منافی نہیں دو پہلو
 بل کر تکمیل حیات کا باعث ہوتے ہیں فطرت غروب آفتاب سے دنیا میں اندھیرا کر دیتی
 ہے لیکن انسان چراغ جلا کر اس اندھیرے کو شکست دیتا ہے۔ فطرت موذی جانور پیدا
 کرتی ہے لیکن انسان ان کی ایذا سے بچنے کی کوشش کرتا ہے۔ بظاہر یہ مشیت جنگ
 معلوم ہوتی ہے لیکن یہ جہاد خود مشیت ہے اگر علت و معلول کے سلسلوں میں استواری
 نہ ہوتی تو حیات و کائنات کے نظامات قائم نہ رہ سکتے اگر پانی کبھی نشیب کی طرف بہتا اور
 کبھی فراز کی طرف تو انسان آب رسانی کی تجویزیں نہ کر سکتا۔ بقول مولانا: سبب سبب
 چہ رہ جوید مرید۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ اگر علت و معلول کا کوئی ایک ہی مثل
 سلسلہ ہوتا اور ماشے کی جبری اور کورانہ علتوں کے علاوہ کوئی اور اسباب نہ ہوتے تو کوئی
 زندگی پیدا ہی نہ ہوتی اور اگر کسی طرح موجود ہو جاتی تو اس میں کسی قسم کی ترقی و تکمیل نہ ہو سکتی۔
 فطرت مادی بھی مشیت ہی ہے لیکن انسان کو تسخیر فطرت کے لئے پیدا کیا ہے اور اس کے
 وہ ملکات اور قوتیں و دیعت کی گئی ہیں جن کو کام میں لا کر وہ اس تسخیر میں کامیاب ہو سکے۔
 نفس انسانی پر مادی علتیں عمل کرتی ہیں لیکن وہ مادی علت سے برتر عقل کا سرچشمہ بھی ہے۔
 وہ محسوسات سے گزر کر معقولات پیدا کرتا ہے عقل انسانی خود ایک بردست علت ہے
 پھر عقل جزوی سے عقل کلی تک عقل کے پیشمار مدارج ہیں۔ مولانا کی تعلیم زیادہ تر ان مدارج
 کے متعلق ہے جو عقل جزوی سے بالاتر ہیں وہ بالاتر عالم و عقل جسے وہ کبھی عقل نبوی کہتے
 ہیں اور کبھی رُوحِ وحی و ماں پہنچ کر انسان ایسی قوتوں کا مصدر بن جاتا ہے جن کا عمل محض عقل
 ہوتا ہے۔ وہاں سے سرزد وہ اعمال عام انسانوں کی سمجھ کو عاجز کر دیتے ہیں اسی لئے انسان
 انہیں معجزہ کہتا ہے بعض اوقات کسی بیماری کو طبیبؑ علاج کہتے ہیں کوئی معلوم نہ ہونے والا
 کرتی لیکن دعا سے بیماری بالکل زائل ہو جاتی ہے۔ ایس کیل ہو سائنس کا ماہر و چوٹی
 کا طبیب تھا اور امامِ فن ہونے کی وجہ سے نوبل پرائز حاصل کر چکا تھا اس نے اپنے مشاہدہ
 کا ایک واقعہ بیان کیا ہے کہ فرانس میں ایک مقدس مقام بورڈ پر عقید مند لوگ اپنی بیماریوں
 کے علاج کے لئے جاتے ہیں کہتے ہیں کہ ایسے معتقدوں کی ایک پوری ٹرین وہاں جاری

تھی میں روحانیات کے متعلق ایک متشکک سائنس دان تھا لیکن تجربہ کی غرض سے میں اس سفر میں ساتھ ہولیا اس میں ایک مریضہ لڑکی تھی جس کا میں نے تین اور ڈاکٹروں کے ساتھ اچھی طرح طبی معائنہ کیا اس لڑکی کے امراض ایسے تھے اور وہ اس انتہا تک پہنچ چکے تھے کہ ہم چاروں اطباء کی یہ متفقہ رائے تھی کہ یہ مریضہ جانبر نہیں ہو سکتی۔ انسانی جسم اور علم طب میں جو تجربہ ہم کو حاصل تھا اس کی رو سے یہ امر قطعی تھا کہ تھوڑے عرصے میں اس کا مر جانا لازمی ہے اور جسے مقدس مقام تک پہنچنے کے قبل دو تین تہہ ہم سب نے اس کا اچھی طرح معائنہ کیا اور بار بار اسی متفقہ نتیجے پر پہنچے کہ کوئی دوا یا دعا اس کو نہیں بچا سکتی۔ اس مریضہ کا اکھٹا بیٹھنا محال تھا اسی نیم مرده حالت میں اس کو لیجا لے رہے تھے۔ ٹرین آخری اسٹیشن پر لے گئی جہاں سے کچھ فاصلے پر مقام مقدس کے چشمے تک لوگوں کو پہنچنا تھا۔ ہمارا خیال تھا کہ اس کو مزید حمت نہ دی جائے کیونکہ یہ معمولی ہچکچاہٹ بھی برداشت نہ کر سکے گی لیکن اس کو دواں لے جانے والوں نے اصرار کیا دواں پہنچ کر ہم نے دیکھا کہ اس نے آنکھیں کھولی ہیں اور پانی طلب کیا ہے۔ اس پر پھر ہم نے اس کا اچھی طرح معائنہ کیا دیکھا کہ مرض کے آثار زائل ہو رہے ہیں تھوڑی دیر کے بعد پھر دیکھا کہ اس کا مرض بالکل جاتا رہا ہے۔ ہمارے لئے یہ ایک حیرت انگیز تجربہ تھا۔ ہم میں سے کوئی معلومہ سائنس کے مطابق اس کی توجیہ نہ کر سکا۔ ہم نہیں جانتے کہ کونسی قوت اندر کونسی علت نے یہ معجزہ دکھایا۔ اتنی بات یقینی ہو گئی کہ ہماری معلومہ علتوں کے علاوہ زندگی میں اور پر امراتیں بھی کار فرما ہیں جو حوادث کا رخ پھیر کر خلاف توقع نتائج پیدا کرتی ہیں۔

بہت عرصہ ہوا کہ سلب مرض کا ایک ذاتی تجربہ علامہ اقبالؒ نے بھی مجھ سے بیان کیا۔ فرمایا کہ میں گرنے کا مریض تھا گرنے میں کنکرے تھے اور جب کبھی مرض کا دورہ ہوتا تھا تو مجھ کو شدید تکلیف ہوتی تھی۔ مجھے کسی کام سے امرتسر جانا پڑا مرزا جلال الدین بیرسٹر میرے ہمراہ تھے۔ امرتسر میں معلوم ہوا کہ گل حسن صاحب، حضرت غوث علی شاہ صاحب کے جانشین اور خلیفہ دواں آئے ہوئے ہیں۔ میں نے سنا تھا کہ ان کے پاس گرنے کے پتھر کا کوئی بجر نسخہ ہے میں ان کے پاس دوا حاصل کرنے کے لئے حاضر ہوا میں نے دوا

کے لئے درخواست کی انھوں نے فرمایا کہ ہاں نسخہ بہت مجرب ہے لیکن اس کی تیاری میں کوئی ایک دو ماہ کا عرصہ لگتا ہے مجھے فوری محتاجی کی خواہش تھی اس لئے اس جواب سے کسی قدر مایوسی ہوئی۔ گل حسن صاحب نے فرمایا کہ خیر دوا تو دیر میں تیار ہوگی لیکن نہ عاکر سکتے ہیں۔ میں نے کہا اچھا دعا ہی فرمائیے بندہ گلوں کی دعا قبول ہوتی ہے۔ اس پر وہ خاموش ہو گئے میں نے دیکھا کہ ان کے چہرے پر سُرخی بڑھ رہی ہے گل حسن صاحب کی رنگت کافی سفید تھی یہ سفیدی سُرخی میں تبدیل ہونے لگی یہ سُرخی لمحہ بہ لمحہ اتنی بڑھ گئی کہ معلوم ہوتا تھا کہ چہرہ شعلہ بن گیا ہے۔ ان کی زبان سنے عاکے کوئی الفاظ نہیں نکل رہے تھے۔ رفتہ رفتہ یہ سُرخی کم ہوتی گئی یہاں تک کہ ان کا چہرہ اصلی حالت پر آ گیا۔ فرمانے لگے جاؤ انشاء اللہ تعالیٰ شفا ہو جائیگی اور شاید دوا کی ضرورت پیش نہ آئے وہاں سے واپس ہو کر میں اور مرزا جلال الدین ٹبرین میں بیٹھے تھوڑی دیر میں مجھے پیشاب کی حاجت محسوس ہوئی میں غسل خانے میں داخل ہوا پیشاب کی یہ حالت تھی کہ مسلسل جاری تھا اور ختم ہونے میں نہ آتا تھا۔ گریے میں جو کچھ تھا وہ نکلتا گیا۔ آخر میں جب ختم ہوا تو مجھ کو ایسا محسوس ہوا کہ میرا جسم ایک پر کی طرح ہلکا ہو گیا ہے بے انتہا سکون اور راست محسوس ہوئی۔ فرطے تھے کہ اس کے بعد ایک طویل عرصے تک مجھے گرنے کی شکایت نہ ہوئی اور کئی سال بعد پھر اس مرض کا اعادہ ہوا۔ روحانی قوت سے سلبِ مرض کا عقیدہ پڑھا اور سُنا تھا خود اپنی نسبت اس کا تجربہ ہو گیا۔

علت و معلول کے سلسلوں کو اگر مادیات اور جسمانیات تک محدود سمجھ لیا جائے تو نفس کی یہ غیر معمولی قوتیں احاطہ ادراک سے باہر رہتی ہیں انسان کی ترقی یہ ہے کہ وہ بالآخر علتوں کے سرچشمے تک سائنسی ماحول کیے اور یہ نہ سمجھے کہ اب تک جو حکما کی عقل اور تجربہ بیان کرتے ہیں اس سے آگے اسباب کا کوئی اندر سلسلہ نہیں بہت بڑا سبب سبب ہے کہ

سنگ و آہن خود سبب آمد و لیک	تو بے لانی نگرے مردِ نیاک
کیں سبب رآں سبب آور و پیش	بے سبب کے خد سبب ہر گز ز خویش
اں سبب رآں سبب عامل کند	باز گاہے بے پردہ عامل کند

و اُن سببہا کا بنیاد راہبر است اُن سببہا زبیر است
 اِس سببہا محرم آمد عقل و اُن سببہا راست محرم انبیا
 علت و معلول یا سبب و اثر کو جتنے (زائیدین) کے عمل پر بھی تیا س کر سکتے ہیں۔
 فرماتے ہیں کہ یہ ہمارا زمان و مکان کا جہاں عقل کل کے اندر سے پیدا شدہ نقطہ ایک فکر کا
 نتیجہ ہے۔ اِس فکر نے صورتوں کی آفرینش کی اور صورتوں میں سے صفات اور اعراض پیدا
 ہوئے عمل تعلیل بھی ایک طرح سے عمل تولیدی ہے جو نیچے پایا ہوتے ہیں پھر وہ خود الین
 بن جاتے ہیں۔ لیکن مولید اور اسباب کتنے قسم کے ہیں اور کس سبب سے کیا اثر پایا ہوتا ہے۔
 اِس کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے دیدہ منور کی ضرورت ہے اگر یہ نہ ہو تو سبب اور اثر
 کے معاملے میں انسان دھو کا کھا جائیگا۔

اِس جہاں یک فکر است از عقل کل عقل چوں شاہ است فکر تہا رسل
 اِس عرض ہا از چہ زاید از صور میں عرض ہم از چہ زاید از فکر
 اِس جہاں را اُن جہاں زاید ابد ہر سبب مادر اثر از دے دلہ
 چوں اثر زائید اُن ہم شد سبب تا بزائید او اثر ہائے غجب
 اِس سبب ہا نسل بر نسل است لیک دیدہ باید منور نیک
 مولانا مثنوی میں کہی جگہ فرماتے ہیں کہ خدا کی لامحدود خلاقی اور رجعت الی اللہ کا لامتناہی
 سلسلہ لا تعدد و عوالم کی آفرینش کرتا ہے ہر عالم ایک لہجہ مادر کی طرح کا ہے اور اِس میں جو
 مخلوق ہے اِس کی حالت جنین کی سی ہے جنین کی تقدیر تکمیل پا کر رحم سے منقطع ہونا ہے۔
 تاکہ وہ ایک وسیع تر عالم میں قائم رکھ سکے۔ جتنے عالم ہیں اتنے ہی اسباب کے سلسلے
 ہیں۔ خدا سبب الاسباب ہے۔

جبر و قدر

جبر و قدر کا مسئلہ دین و دانش کے اہم مسائل میں سے ہے۔ انسانی سوچ بچار کے ابتدائی مراحل میں یہ سوال پیدا نہیں ہو سکتا تھا۔ انسان فطرت کی قوتوں کو شخصی تصور کرتا تھا۔ دیرپا پہاڑ، ابرو باد، بجلی کی کڑک، زلزلے، طوفان، زمین کی روئیدگی، غرضیکہ جس مظہر فطرت سے بھی انسان کی زندگی دوچار ہوتی تھی انسان اس کو اپنے نفس پر قیاس کرتا تھا ہر حادثہ اس کے اپنے نفس کی کسی نہ کسی کیفیت کا آئینہ تھا کائنات میں ہر طرف یونٹوں کی حکمرانی تھی ہر حادثے کا مدبران کے راضی یا ناراض ہونے پر تھا۔ تو انہیں فطرت اور علت معلول کے نزہم کا انسان کو کوئی احساس نہ تھا جس طرح نفس انسانی متلون ہے کبھی کبھی کچھ ارادہ اس کی خواہشیں یا بندہ آئین معلوم نہیں ہوتیں اسی طرح فطرت کے مظاہر کو بھی اس نے صاحب ارادہ، مستیاں تصور کر لیا تھا ہر ہستی متلون تھی اور ان مختلف ہستیوں میں کوئی تعاون بھی نہیں تھا۔ وہ عقل و اخلاق کے کسی اصول کی پابند نہ تھیں۔ قرآن کریم نے توحید کے استدلال میں ایک بڑا حکیمانہ نکتہ بیان کیا ہے کہ اگر ایک سے زائد خدا ہوتے تو کائنات کے مظاہر میں کوئی توافق دکھائی نہ دیتا ہر جگہ تصادم ہی تصادم ہوتا کائنات کا منظم اور پابند آئین ہونا یہ ثابت کرتا ہے کہ اس نظم کے پیچھے کوئی ایک ناظم اور اس حکمت کے پیچھے کوئی ایک نام ہے۔ کائنات میں ایک ہی مشیت کام کرتی ہے جس کا اندازہ عمل پابندی آئین ہے۔ یہ تصور فکر کی بڑی ارتقاء یافتہ صورت میں پیدا ہوا۔

جس طرح انسان کی روحانی معرفت نے اس پر توحید کا انکشاف کیا اسی طرح انسان کی عقلی ترقی نے فطرت کا یہ راز منکشف کیا کہ فطرت ایک نظام ہے جس میں عینہ سبب اور

معینہ اثر لازم و ملزوم کے طور پر باہم وابستہ ہیں جسے محض اتفاق کہتے ہیں اس کا کوئی وجود نہیں جو کچھ ہوتا ہے وہ علل و اسباب کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے۔ ستارے اپنے مادوں میں نیچے نیچے حساب سے گردش کرتے ہیں شمس و قمر کا کسوف و خسوف اس لئے نہیں ہوتا کہ کوئی ایک دیوتا دوسرے دیوتا کا گلا گھونٹ رہا ہے یہ مظاہر ارض و شمس و قمر کے ایک دوسرے کے بیچ میں عارضی طور پر حائل ہونے سے پیدا ہوتے ہیں۔ ہواؤں کا یہ اختیار نہیں ہے کہ جا بھر منہ اٹھاٹیں چلیں نہ ہی بارش کسی دیوتا کی خوشی یا احسان ہوتی ہے نہ طوفان کسی دیوتا کی غضبناکی سے آتا ہے جو اس وقت تک فرو نہیں ہو سکتا جب تک کہ کسی خوبصورت نوجوان کی قربانی پیش نہ کی جائے۔

غرضیکہ انسان کی دانش بھی توحید فطرت کی طرف بڑھی اور اس کے دین کی تکمیل بھی توحید ہی کے عقیدے میں ہوئی۔ لیکن اس معراج کمال پر پہنچ کر فطرت خارجی اور خود انسانی فطرت سوچنے والوں کے لئے ایک معمات گئی انسان حیرت کی وجہ سے علم کی طرف قائم اٹھاتا ہے لیکن علم کی فراوانی سے پھر ایک دوسری قسم کی حیرت میں ڈوب جاتا ہے اور زندگی پھر سراسر ہو جاتی ہے۔

کاملے گفت است، می باید بے عقل و حکمت تا شود گویا کسے
باز باید عقل بے حد و شمار تا شود خاموش یک حکمت شعاع

توحید فطرت توحید حکمت اور توحید الوہیت تک پہنچ کر انسان سوچنے لگا کہ اس منظم کائنات میں جہاں کسی پتے کی جنبش نہ آئین کے بغیر ہے اور نہ مشیت خدا کے حکیم کے بغیر جہاں ہر طرف علت و معلول اور لازم و ملزوم کی لاتعداد دیکڑیوں سے بنی ہوئی لامتناہی زنجیریں ہیں وہاں میری کیا حیثیت ہے میری ہستی بھی خود ساختہ نہیں میں فطرت کی قوتوں کی پیداوار ہوں یا خدا کی مشیت کا نتیجہ، دونوں حالتوں میں وہ چیز کہاں ہے جسے میں نے اپنا اختیار سمجھ رکھا ہے۔ اگر میرے افعال طبیعی ماحول اور میرے جسمانی وظائف کا نتیجہ ہیں تو ان کی ذمہ داری مجھ پر کیسے عائد ہوتی ہے انسان کی جبلتیں اس کو ورثے میں ملتی ہیں اور اس کے افعال ان جبلتوں کے جبر یا لزوم کا نتیجہ ہوتے ہیں اس کے

ساتھ طبعی ماحول کا جبر ہے جس سے گریز ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ جبلت کے متعلق ایک حدیث شریف میں آیا ہے کہ اگر کوئی تم سے کہے کہ پہاڑ اپنی جگہ سے سرک گیا تو تم اسے مان سکتے ہو لیکن اگر کوئی کہے کہ کسی انسان کی جبلت بدل گئی تو اسے قبول نہ کرنا۔ اسی حدیث شریف سے یہ فارسی مثل بنی ہے کہ جبل گرد و جہلی بر نہ گرد دے۔ انسان جس معاشرتی ماحول میں پیدا ہوتا ہے جس قسم کے والدین اور کنبے میں اس کی ولادت ہوتی ہے اس کے نتائج لازمی طور پر اس کے افعال میں مترتب ہوتے ہیں۔ یہ معاشرتی بہر بھی انسان کی اختیاری چیز نہیں۔ فطرت میں علت و معلول کی کڑیوں کو دریافت کرنا انسان کا مریضہ حکمت ہے لیکن اس تحقیق میں وہ جس قدر ترقی کرتا گیا اسی قدر اس کا اپنا انابے اختیار ہوتا گیا اور وہ ہزار قسم کے جبروں کا مستحیر تماشا بنی بن کر رہ گیا۔

دریا بوجہ ذرخوش موحے دارد خس پندارد کہ اس کشاکش با اورست
دیوتاؤں کے تلون سے چھٹکارا ہوا تو فطرت کا اٹل بے اس پر طاری ہو گیا ڈھیل
میں سے نکلا تو دلدل میں دھنس گیا۔ کڑھائی میں سے اچھلا تو آگ میں گر گیا۔ دین میں
استدلال کا دخل ہوا تو توبید الہی نے اس کو ایک دوسری قسم کے منہ میں پھنسا دیا۔ وہ
اس نتیجے پر پہنچا کہ تمام نفس و آفاق اور حیات و کائنات کا خالق اور اس کا حکمران ایک
قادر مطلق خدا ہے جو قدرت مطلقہ کے ساتھ علم محیط کا بھی مالک ہے مستی میں جو کچھ
سرزد ہوا وہ اسی کی قدرت اور اسی کے علم اور اسی کی مشیت سے ظہور میں آیا۔
بے چالا جیسا بنا دیا تیری شان جل جلالہ

اگر انسان نے اپنے آپ کو نہیں بنایا تو وہ اپنی جسمانی اور نفسی اور جبلت ساخت کا ذمہ دار
نہیں۔ نہ اس کی آفرینش اس کے اختیار میں تھی اور نہ اس کے افعال اس کے اختیار میں
ہیں۔ خیر و شر جو کچھ ہے قادر مطلق ہی اس کا ذمہ دار ہے۔

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت کی جو چاہیں سو آپ کریں میں ہم کو عبث بلام کیا دین
لیکن مذہب کے لئے فقط ایک خالق فطرت اور قادر مطلق کی ہستی کا عقیدہ کافی نہیں۔

مذہب و براہِ عملہ اس درجہ اخلاق کا تعلق ہے جس سے اور اخلاق کا بار امر و نہی برست

مذہب انسان کو حکم دیتا ہے کہ ایسا کرو اور ایسا نہ کرو۔ اگر اس طرح کریگا تو اس کے نتائج دُنیا اور آخرت میں اچھے ہونگے اور اگر اس کے برخلاف کریگا تو یہاں اور وہاں اندوہنی اور بیرونی عذاب و تذلیل سے دوچار ہوگا۔ مدح و ذم، تکریم و تذلیل، عذاب و ثواب سب کا دار و مدار اختیار کے برتنے پر ہے اگر اختیار نہ ہو تو نہ اجر کے کچھ معنی ہیں اور نہ زجر کے۔ لیکن اگر ایمان و کفر اور خیر و شر خدا کے پیدا کئے ہوئے ہیں تو یہ کہاں کا انصاف ہے کہ ان کی ذمہ داری انسان پر عائد کی جائے۔

حافظ بخود نہ پوشیدہ خرقہ ہے آلود اے شیخ پاکدامن معذور و ماریا
در گھٹے نیک نامی مارا گزرنہ داوند گرتو نمی پسندی تغیر کن قضا را
لیکن دین نے دو نو باتوں کی بیک وقت تلقین کی جو بظاہر متضاد معلوم ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ قادر مطلق خدا ہے جس کی مرضی کے بغیر نہ فطرت خارجی میں کچھ عمل ہوتا ہے اور نہ انسان سے کوئی فعل سرزد ہو سکتا ہے۔

گرچہ فلک گردی سر بہ خط فرمان نہ ورگوئے زمین باشی و فب غم چو گھاں شو افابہ
خیر و شر دو نو خدا کے پیدا کردہ ہیں مگر انسان کو حکم ہے کہ وہ شر سے بچے اور خدا کے پیدا کردہ شر سے خدا ہی سے پناہ مانگے۔ اَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنْ شَرِّ مَا رَافَقْنَا۔ خدا کو آفرینش انسان سے پہلے ہی ازل سے یہ علم تھا کہ آفریدہ انسان کن کن حالتوں میں کیا کیا کرے گا۔ خدا کا علم اور خدا کی قدرت ایک دوسرے سے الگ صفات نہیں۔ اگر لامحدود علم و قدرت نے حوادث و افعال ازل سے معین کر رکھے ہوں تو کوئی انسان اپنے اختیار سے سرِ مَرُکس طرح تنجاؤ کر سکتا ہے۔ و ما تشاءون الا ان یشاء اللہ تم کچھ چاہ بھی نہیں سکتے جب تک کہ اللہ نہ چاہے۔ ایک طرف خدا کی قدرت مطلقہ کو ماننا لازمی اور دوسری طرف اخلاقی امور و نہی ضروری۔ یہ دو نو عقیدے دین کے دو ستون ہیں دین کی عمارت ان دو نو پر قائم ہے۔ ان میں سے اگر ایک ستون کو بھی ہٹا دیں تو دین قائم نہیں رہ سکتا۔

صدیق اسلام میں صاحب وحی اور ان کے اصحاب بیک وقت ان دو نو عقائد کو

صحیح سمجھتے تھے اور ان کے منطقی تضاد سے اپنے آپ کو پریشان نہیں کرتے تھے ان کو
 غیر شعوری طور پر یہ احساس تھا کہ زندگی کے اساسی حقائق اور کئی حیات منطقی استدلال
 سے ماورے ہیں منطق کہتی ہے کہ ایسا کیسے ہو سکتا ہے اور زندگی جواب دیتی ہے
 کہ سمجھ میں آئے یا نہ آئے ایسا ہی ہوتا ہے۔ وحدت وجود کی بحث کی طرح جبر و قدر کی
 بحث بھی آغاز اسلام میں پیدا نہیں ہوتی۔ اسلام کی بنیادوں کو استوار کرنے کے لئے عمل
 کی درستی میں اس قدر منہمک تھے کہ ان کو منطقی موشگافیوں کی فرصت نہ تھی جب عمل
 میں صنف آیا تو خورد کی گتھیاں سلجھانے کا شغل پیا ہوا۔ ایشیائے کوچک اور شام و مصر کی
 سرزمین میں عیسویت اور یونانی فلسفے کی بدولت جبر و قدر کی بحث جاری تھی یہاں کے
 لوگ جب مسلمان ہو گئے تو اپنی اور عاداتوں کے علاوہ بازیچہ استدلال بھی ساتھ لیتے آئے
 اند جبر و قدر کی بحث میں بڑی طرح الجھ گئے مومن کا ایمان جبر و قدر کے منطقی تضاد سے
 ماورے تھا یا یوں کہو کہ ان کا ایمان بین الجبر والاختیار تھا لیکن متکلمین میں سے ہر گز وہ
 ایک شق کو لے کر دوسری شق کو رد کرنا چاہتا تھا۔ جن کے لئے جبر صریح تھا ان کے لئے
 اختیار مودہوم تھا اور جن کے لئے اختیار و دست عقیدہ تھا انہوں نے جبر کو باطل قرار
 دیا۔ جبر یہ اور قدر یہ کے دو گروہ ہو گئے اور دونوں افراط و تفریط میں پڑ گئے۔ دونوں قرآن
 اور حدیث سے استشہاد کرتے تھے۔ ایک گروہ خدا کی قدرت مطلقہ کے متعلق نصوص
 پیش کرتا تھا اور جو نصوص ان کے خلاف معلوم ہوں ان کی تاویل کرتا تھا۔ دوسرا گروہ
 اختیار کو اخلاق اور عذاب و ثواب کے لئے لازمی سمجھتا تھا اور وہ تمام آیات پیش کرتا
 تھا جن میں انسان کو اپنے اعمال کا ذمہ دار قرار دیا گیا ہے اور زور شور سے تلقین کی
 گئی ہے کہ خیر کی طرف بڑھو اور شر سے گریز کرو۔

جبر و قدر کے مسئلے میں شاعرہ اور معتزلہ متکلمین کے دو گروہ خاص طور پر
 قابل ذکر ہیں۔ شاعرہ سے قبل اکثر فقہا پوری طرح جبر کے قائل ہو گئے تھے شاعرہ
 نے ایک عجیب نظریہ قائم کیا جس کو نظریہ کسب کہتے ہیں یعنی خیر و شر تمام قسم کے
 افعال کا خالق خدا ہی ہے۔ لیکن جس فرد کے واسطے سے یہ اعمال ظہور پذیر ہوتے

ہیں وہ ان کو کسب کر لیتا ہے اور اس کسب کے واسطے سے وہ عذاب و ثواب کا مستحق ہو جاتا ہے۔ مثلاً چوری کا فعل ہے تو وہ خدا کا خلق کردہ ہے لیکن چور اس کا کاسب ہے۔ اشاعرہ کے عقائد یہ تھے :

(۱) خدا کو جائز ہے کہ انسان کو اس کام کی تکلیف دے جو اس کی طاقت سے باہر ہے۔ (یہ عقیدہ لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا قرآنی تعلیم کے خلاف ہے، مگر حرب متکلمانہ اور مناظرانہ گردہ بندی ہو تو سیاہ سفید اور سیاہ ہو جاتا ہے) (۲) خدا کو حق ہے کہ وہ مخلوقات کو عذاب دے بغیر اس کے کہ ان کا کوئی جرم ہو یا ان کو ثواب ملے۔

(۳) خدا اپنے بندوں کے ساتھ جو چاہے کرے اس کے لئے یہ ضرور نہیں کہ وہ کام کرے جو مخلوقات کے لئے مناسب ہوں۔

خود امام غزالی احیاء العلوم میں لکھتے ہیں کہ ہمارے اصحاب اشاعرہ اس بات کے قائل ہیں کہ آیات قرآنی سے ثابت ہو کہ خدا تعالیٰ دین اور دنیا کی مصلحتوں کا لحاظ نہیں رکھتا اور آدمی کے افعال میں آدمی کی قدرت کا کچھ اثر نہیں اور کافر کا کفر اور گناہگار کا گناہ خود خدا نے چاہا تھا۔

ان کے خلاف معتزلہ کا گروہ تھا۔ جو حکمت پسند تھا اور اختیار کو اخلاق کیلئے لازمی سمجھتا تھا۔ ان کے نزدیک نظریۃ الشدبے آئین نہیں تھی معتزلہ خدا کو عادل اور حکیم یقین کرتے تھے۔ اور کہتے تھے کہ خدا کا کوئی فعل حکمت و مصلحت سے معتر نہیں ہوتا خدا کی ذات سراپا عدل ہے وہ کبھی ایسا نہیں کر سکتا کہ اعمال کے آئین ثواب و عذاب کو ہر طرف کر کے جسے چاہے بخش دے اور جسے چاہے بغیر استحقاق عذاب میں مبتلا کر دے مولانا کے زمانے میں کثرت سے فقہاء اور متکلمین میں بھر کا عقیدہ عام تھا اور اس کی وہ صورت جو دین اور اخلاق کو سینہ کر دینے والی ہے نظری طور پر عام لوگوں نے قبول کر لی تھی۔ مولانا نے دین کی بڑی خدمت کی کہ اس کے خلاف پرزور احتجاج کیا جس قدر کی جو عیشیں مثنوی میں ملتی ہیں ان سے زیادہ دلکش انداز میں کسی حکیم نے آج تک

اس مسئلے کو پیش نہیں کیا مولانا کے نزدیک مصداقِ ہستی خدا کی ذات اور اس کی مشیت ہی ہے۔ وہی ہر آئین کا بنانے والا اور چلانے والا اور ہر تقدیر کا مقدر کرنے والا ہے لیکن اختیار انسان کی تقدیر کا ایک جزوِ لاینفک ہے۔ اپنے اختیار سے زندگی کو جدوجہد کے ساتھ بدلنے کی کوشش تقدیرِ انسانی ہے جو مقدرِ الہی ہے۔ یہ تقضا سے کشتی بڑھنا نہیں بلکہ فضلِ الہی کے مطابق ہے۔

یا قضا پنچہ زدن نبود جہاد نہ آنکہ آں را خود قضا بر ما نہاد

عام خیال یہ ہے کہ تقدیر کا عقیدہ انسانوں کو اپنا ج بٹنا دیتا ہے اور ان کو جدوجہد سے باز رکھتا ہے کہ جو کچھ ہونا ہے وہ تو ہو ہی کے رہیگا۔ ہماری جدوجہد کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ مغرب کی جدوجہد کرنے والی اقوام جب موجودہ مسلمان اقوام کی پستی کے اسباب تلاش کرتی ہیں تو اکثر ان پر یہ الزام لگاتی ہیں کہ تقدیر اور راسخی بقضا ہونے کے عقیدے نے ان کے دست و پاشل کر دیئے ہیں۔ لیکن اس الزام کو تاسخ چھڑاتی ہے۔ اسلام دنیا میں غیر معمولی جدوجہد سے قائم ہوا اور صدیوں تک جدوجہد کی بدولت مسلمان دنیا کے فرمانہ وار رہے۔ کیا وہ مسلمان تقدیر کے قائل نہ تھے اور خدا کو قادرِ مطلق نہ جانتے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ تقدیر کا صحیح مفہیم مجاہد کی قوتوں اور کوششوں میں اضافہ کر دیتا ہے جس میں ذوقِ عمل ہے وہ بے دھڑک عمل کرتا ہے۔ نہ حوادث سے ڈرتا اور گھبراتا ہے۔ اور نہ موت سے خائف ہوتا ہے۔ اپنے فرائض کو مکمل کرتا اور استطاعتِ انجام دے کر نتیجہ کو خدا پر چھوڑتا ہے خدا کے پیدا کردہ تمام ذرائع کو استعمال کرتا ہے لیکن نتیجے کے لئے خالی اپنی خواہشوں اور قوتوں پر بھروسہ نہیں کرتا۔ اس لئے کہ وہ تمام حیات و کائنات کا ناظم نہیں ہے۔ لیکن جب کسی شخص پر بے ہمتی اور کاہلی طاری ہوتی ہے تو وہ تقدیر اور قوتوں کا غلط مفہیم قائم کر کے ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ جاتا ہے۔ رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے صاحبِ نہم صحابہؓ تقدیر کا صحیح مفہوم سمجھتے تھے اسی لئے وہ اپنی طرف سے کوشش میں کبھی کوتاہی نہیں کرتے تھے۔ باوجود اس کے کہ ان کو یقین تھا کہ نتیجہ خدا کے ہاتھ

میں ہے۔ رسول کریمؐ نے ایک شخص کو دیکھا کہ اپنے اُونٹ کو بے حفاظت چھوڑ رکھا ہے پوچھنے پر اس نے کہا کہ تو کل علی اللہ چھوڑ دیا ہے۔ رسول کریمؐ نے فرمایا کہ اس کے گھٹنے باندھ دو کہ بھاگ نہ سکے اور پھر توکل کرو۔

گفت پیغمبر باوازِ بلند ما توکل زانوائے اشترِ بلند
حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایک جگہ سے گزرے کچھ لوگوں کو دیکھا کہ بیکار بیٹھے باتیں کر رہے ہیں۔ دریافت کرنے پر ان لوگوں نے جواب دیا کہ ہم متوکلین ہیں۔ حضرت فاروقؓ نے فرمایا کہ تم توکل کا غلط مفہوم سمجھتے ہو توکل یہ ہے کہ زمین میں ہل جو توینج ہو واکھیت کی آب یاری کرو اور پھر نتیجے کو خدا پر چھوڑ دو۔ ایک دوسرا واقعہ بھی قضاۃ اللہی کے متعلق حضرت عمرؓ کی بصیرت کا ثبوت دیتا ہے۔ انھوں نے ایک ویازدہ مقام سے فوج کو کوچ کرنے کا حکم دیا۔ ایک مقتدر صحابی نے کہا کہ کیا قضا اللہی سے فرار کر رہے ہیں فرمایا نہیں قضا اللہی سے قضا الہی کی طرف فرار کر رہے ہیں اگر وہاں قضا اللہی سے ہے تو اس سے بچنے کی کوشش بھی قضا اللہی کا حکم ہے۔

تصوف پر ایک یہ الزام لگایا گیا ہے کہ وہ دنیا کو بے حقیقت قرار دے کر انسانوں کو دنیاوی زندگی میں جدوجہد سے باز رکھتا ہے۔ عارفِ رومی سے بڑھ کر دنیا میں اور کون صوفی گزرا ہے لیکن وہ بڑی شدت سے جدوجہد کی تلقین کرتے ہیں۔ چنانچہ ادنیٰ مراتبِ حیات میں بھی کوششِ بند مقاصد کو مد نظر رکھ کر معنی چاہیئے تاکہ مہموی افعال بھی روحانی ترقی کا زربان بن جائیں۔ وہ کوشش کے اس قدر قائل ہیں کہ یہودہ کوشش کو بھی عدم سعی پر ترجیح دیتے ہیں۔ کیونکہ فضول کوشش سے بھی اگر کوئی اور نتیجہ حاصل نہ ہو تو کم از کم کچھ بدنی اور نفسی ورزش ہو جاتی ہے اور کچھ تجربہ حاصل ہو جاتا ہے۔ جو بد میں مفید کوششوں میں کام آسکتا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ:

کوششِ یہودہ بہ از خفتگی۔

مثنوی میں مولانا نے جبریوں کے تمام دلائل کی مدلل تردید کی ہے۔ علاوہ قرآنی آیات کے جبری اکثر بعض احادیث کو بھی پیش کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ حدیث پیش کی جاتی ہے کہ:

‘مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ’

یعنی خدا جو چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حقیقت میں جدوجہد کی ترغیب ہے۔ جب تم کو کوئی کہے کہ انعام و اکرام اور انتظام سب فلاں وزیر کے ہاتھ میں ہے۔ امور سلطنت میں جو کچھ وہ چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو ایک عقلمند آدمی جہاں تک ہو سکے گا اس وزیر کو خوش کرنے کی کوشش کریگا اور اس کے احکام کے مطابق عمل کرنے میں ساعی ہوگا۔ یہ تو کوئی بیوقوف ہی کریگا کہ اس وزیر سے بھاگنا شروع کر دے۔

بہر تحریف است براخلاص وجد کاندراں خدمت فزوں شومستند
گرمگوند آنچه می خواهد وزیر خواست آن دوست اندر دار و گیر
گرداگرداں شوی صدمہ زود تا بریزد بر سر ت احسان و جود
یا گرمیزی از وزیر و قصر او ایں نباشد جستجو و نفس او
چونکہ حاکم دوست اورا گیردیں غیر اورا نیست حکم و دسترس
اسی طرح دوسری حدیث پیش کی جاتی ہے: جفت القلم بما هو کاشن۔ جو کچھ ہوتا ہے وہ لوح تقدیر میں انل سے لکھا جا چکا ہے۔ اس کے بعد کاتب تقدیر کا قلم خشک ہو گیا نہ اس میں سے کچھ کٹ سکتا ہے اور نہ اس پر کچھ اضافہ ہو سکتا ہے۔ مولانا کے ہاں تقدیر کی تاویل وہی نبوی اور فاروقی تاویل ہے جو کوشش کو مانع نہیں بلکہ اس کی محرک اور معاون ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ درست ہے کہ تقدیر کا لکھا بدل نہیں سکتا لیکن تقدیر اصل میں الہی قوانین کا نام ہے جن میں تبدیلی نہیں ہوتی: فطرۃ اللہ التي فطر الناس علیہا لا تبدل۔ اللہ مخلوق اللہ ذالک دین القیم انسانوں کی جو فطرت بنائی گئی ہے وہی فطرۃ اللہ ہے۔ اور اسی کا نام تقدیر ہے جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ اسی کو سنت اللہ بھی کہا گیا ہے: وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا۔ زندگی کو ان قوانین کے مطابق ڈھالنا انسان کی فطرت اور اس کی تقدیر ہے۔ تقدیر کے قلم نے فقط یہی لکھا ہے کہ ہر کام کی تاثیر اور جزا اس کام کے مطابق ہوگی کجروی کا نتیجہ دکھ اور راست روی کا انجام عباد

ظلم سے ادبار پیدا ہوگا اور عدل کا ثمرہ اقبال ہوگا۔ تقدیر کا قلم یہ لکھ کر سوکھ گیا کہ عدل اور ستم کے نتائج یکساں نہیں ہونگے۔ خیر و شر کی تمیز ابدی طور پر قائم رہیگی۔ خدا کی ترازو بڑی حساس ہے اس میں ہر ذرہ عمل تل جاتا ہے۔ اور اس کے مطابق نتائج ادھر یا ادھر پڑے میں پڑ جاتے ہیں۔ اس میں بال برابر فزونی یا بیشی منس اتفاقات سے نہیں ملتی اسی کا نام تقدیر ہے۔ تقدیر کے اصل معنی اندازہ کرنے اور پیمانہ مقرر کرنے کے ہیں۔ اگر ترازو کے پڑے ذرہ برابر ادھر ادھر بے وزن چھکیں تو ترازو بے اعتبار ہو جائے تقدیر خدا کی میزان ہے جس میں کوئی تلون نہیں اس میں خواہ مخواہ بے سبب کمی بیشی نہیں ہوتی۔

ہمچنین تاویل قد جفت القلم بہر تحریض است و بہ شغل اہم

پس قلم بنوشت کہ ہر کار را لائق آن است تاثیر و جزاء

کج روی جفت القلم کج آیدت راستی آری سعادت زائدت

تقدیر خدائے عادل کے عدل کی میزان ہے اس کے ہاں دیر ہو تو ہو لیکن اندھیر نہیں۔ اس تاویل میں مولانا نے اشاعرہ کے دین سوز اور اخلاق کش عقیدے کی تفسیر کی ہے کہ خدا عدل کا پابند نہیں اور وہ مطلق العنان متلون بادشاہوں کی طرح جس کو چاہے بغیر کسی اصول کے انعام دے دے اور جس نیک آدمی کو چاہے اس کو یونہی بھڑک کر سزا دے بقول سعادی: ”گا ہے بسلا سے بیچند و گا ہے بد شنائے خلعت دہند“۔ ایسے بادشاہ کے سر پر خاک اور راکھ جس کے ہاں امین و ظالم کی تمیز نہ ہو۔ ”اندھیر نگر کی چوٹ راجا اسی بھاؤ، بھری اسی بھاؤ کھا جا“۔

بادشاہ ہے کہ بہ پیش تخت او فرق نبود از امین و ظلم خود

فرق نکند ہر دو یک باش برش شاہ نبود۔ خاک تیرہ بر سرش

منشی میں جبر و اختیار کے متعلق لطیف بحثیں جا بجا ملتی ہیں۔ لیکن زیادہ تر یہ بحث شیرازہ خرگوش کے قصے میں ملتی ہے جہاں خرگوش شیر کو جدوجہد سے باز رکھنا چاہتا ہے اور عام سعی کی تلقین کرتا ہے اور شیر اس کے مقابلے میں جہد و اختیار کے حق میں دلائل دیتا ہے۔ مولانا کو اس پر جو کچھ کہنا ہے وہ شمس کی زبان پر جاری فرماتے ہیں۔ مولانا

جوار تقائے حیات کو زندگی کا ایک عالمگیر قانون سمجھتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ زندگی ایک
سیڑھی ہے جس پر پایہ بہ پایہ قدم رکھتے ہوئے بام مقصود تک پہنچنا ہے جہاں زندگی
ہے وہاں مقصد کو شے ہے البتہ جمودِ محض میں اندھی اور جبری میکانیت ہو سکتی ہے
لیکن جمودِ محض کہیں نہیں ہے جس کو جمادات کہتے ہیں وہ بھی اپنے انداز کی زندگی رکھتے ہیں
خاک و بار و آب و آتش بندہ اند بامن و تو مردہ با حق زندہ اند

جبر میں جکڑی ہوئی زندگی میں تمنائے عروج اور سعی صعود کہاں ہو سکتی ہے۔

گفت شیر آلے دے رب العباد نرد بانے پیش پائے ماہاد

پایہ پایہ رفت باید سوئے بام ہست جبری بودن این جاطمع خام

مبدی فیاض سے جب کسی کو آلاتِ عمل یعنی ہاتھ پاؤں وغیرہ ملتے ہیں تو یہ ایک خاموش
مگر مسکت دلیل اس امر کی ہے کہ جس کو یہ آلات دیئے گئے ہیں اس کو کوشش کی تلقین
کی گئی ہے اور اس سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ ان کو استعمال کرے گا۔ اگر ایسا نہیں
کرے گا تو کفرانِ نعمت ہوگا۔

پائے اری چوں گئی خود را تو لنگ دست اری چوں گئی پنہاں تو چنگ

نواجہ چوں بیلے بدست بندہ داد بے زباں معلوم شد اورا مراد

فطرتِ زبانِ حال سے مختلف قسم کے اختائے کرتی ہے۔ عاقل وہ ہے جو ان
اشاروں کو سمجھ کر ان کے مطابق عمل کرے۔

چوں اشارہ تہاش را بر جاں ہی در وفاے آن اشارت جاں دی

چاک مت کر حبیب بے ایام گل کچھ اُدھر کا بھی اشارہ چاہئے

پس اشارہ تہاش اسرار ت دہد بار بردار و ز تو کارت

کوششِ شکرِ نعمت ہے اور اپنے آپ کو نبی و محض سمجھنا نعمت کا انکار ہے فطرتِ اللہ
کا آئین انعام یہ ہے کہ شکر سے نعمت میں انفاق ہوتا ہے اور ناشکری سے یہ نعمت
نازل ہو جاتی ہے۔ یہ اس آیت کریمہ کی تفسیر ہے۔

وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ

مولانا کی بصیرت اس آیت کے متعلق نہایت حکمت افروز ہے۔ شاید ہی کسی اور مفسر کا خیال اس طرف گیا ہو۔ عام لوگ شکرِ نعمت کے یہ معنی سمجھتے ہیں کہ خدا کی طرف سے یا کسی مجازی مُسن کی طرف سے اگر کوئی نعمت ملے تو زبان سے اس کا شکریہ ادا کیا جائے یا دل میں شکر کے جذبات پیدا کئے جائیں۔ مولانا کے نزدیک یہ شکر کے سطحی اور ادنیٰ مدارج ہیں گو یہ بھی غیر ضروری نہیں ہیں۔ لیکن اصل شکر یہ ہے کہ نعمت کو اس کے مخصوص اور صحیح مصرف میں استعمال کیا جائے ایک شخص کو کسی نے لکڑی چیرنے کی کلہاڑی دی اُس نے وہ کلہاڑی طاق پر رکھ دی۔ عنایت کرنے والے کا زبانی شکر یہ ادا کرتا رہا۔ لیکن اس کو استعمال نہیں کیا۔ یہ لفظی شکر یہ ہے اور عملاً کفرانِ نعمت۔ اس کے مقابلے میں اگر وہ مُنہ سے شکر یہ نہ بھی ادا کرتا لیکن اس کو استعمال کر کے کچھ اپنے گھر کے سٹے ایندھن فراہم کرتا کچھ دوسروں کی حاجت روائی کے لئے تو وہ حقیقتاً شاکر ہوتا۔ حدیث شریف میں یہ واقعہ درج ہے کہ ایک محتاج رسولِ کریمؐ سے کچھ خیرات طلب کرنے لگا۔ نبی کریمؐ نے پوچھا کہ کیا تم مطلقاً فلاں ہو تمہارے پاس کچھ سامان نہیں۔ اس نے جواب دیا کہ ایک پیالہ ہے۔ فرمایا کہ جاؤ وہ لے آؤ رسولِ کریمؐ نے خود اس کو نیلام کر کے حاصل کردہ دامنوں سے کلہاڑی کا پھل خریدا اور دستہ اس میں اپنے دستِ مبارک سے لگا دیا اور کہا کہ جاؤ لکڑی جنگل سے کاٹ کر گزارہ کرو۔ اور کچھ روز کے بعد پھر میرے پاس آکر صورتِ حال بیان کرنا۔ چنانچہ اس نے ایسا ہی کیا اور جب وہ چند روز بعد پھر حاضر ہوا تو کہا کہ اب مجھ پر اللہ کا فضل ہے۔ رونکی روٹی بھی میسر آگئی ہے اور کچھ بچ بھی جاتا ہے۔ اس شخص نے عملاً نعمت کا شکر ادا کیا۔ خدا جب انسان سے شکر کا طالب ہوتا ہے تو اس لئے نہیں کہ شکر کے الفاظ سے وہ خوش ہوتا ہے محض قلب و لسان سے شکر ادا کرنے سے نعمت میں کہاں سے اضافہ ہو جائیگا۔ یاں جو کچھ عطا ہوا ہے اس کے استعمال سے نعمت ضرور بڑھے گی۔ عطا کردہ مال کو اگر تجارت میں لگا بیگا تو وہ مال بڑھیکا۔ اگر کسی کو علم عطا ہوا ہے تو وہ تعلیم و تعلم سے ضرور ترقی کریگا۔ اعضائے جسمانی پر بھی خدا کا قانونِ شکر عمل کرتا ہے۔ ہر عضو استعمال سے تندرست

رہتا اور قوی ہوتا ہے۔ اور عادم استعمال سے مفلوج ہونا شروع ہوتا ہے اصل کافروہ ہے جو کافر نعمت ہے اور یہ کفران نعمت کا عدم استعمال ہے۔

سعی، شکر، نعمت قدرت بود جبر تو انکارِ آں نعمت بود
شکر، نعمت نعمت افزوں کند کفر نعمت از کفایت پیروں کند

مولانا فرماتے ہیں کہ بیدار اور ہشیار ہو کر زندگی بسر کرنی چاہیے۔ ہر زندہ چیز کے اندر اور باہر شکاری تاک لگائے بیٹھے ہیں جہاں کوئی بقائے حیات کی جدوجہد میں غافل ہوا نہ ہیں گھات لگائے ہوئے کوئی دوسری قوت اس پر جھپٹ پڑے گی۔ جبر کا نظری طور پر مدعی اگر عملاً بھی جبری ہو جائے تو ایک لمحہ اس کا زندہ رہنا محال ہو جائے۔ زندگی ایک مسلسل سفر ہے۔

زندگی ماندگی کا وقفہ ہے یعنی آگے چلینگے دم لے کر رہیں
جب تک منزل مقصود پر نہ پہنچ جائے تب تک غافل ہو کر سر راہ سو جانا مسافر کیلئے باعث خطر ہے۔ جو سوتا ہے وہ کھوتا ہے۔

جبر تو خفتن بود در رہ مخسب تانہ بنی آں درو در گہ مخسب
جب تک مقصود حقیقی کی درو در گاہ پر نہ پہنچ جاؤ تب تک غافل نہ ہو۔ بیوقت سونا اچھی چیز نہیں جیسے بے وقت اذان دینے والے مرغ کو ذبح کر دیتے ہیں۔ بے وقت سونے والے کا بھی یہی حال ہوتا ہے :

جبر خفتن در میان رہزناں مرغ بے زنگام کے باید اماں
توکل اچھی چیز ہے لیکن صحیح توکل یہ ہے کہ کام کرنے کے بعد اور فرانس کی ادائیگی کے بعد خالی پر بھرنہ نہ کیا جائے۔ خدا کا ایک نام جبار بھی ہے جس کے یہ معنی ہیں کہ وہ لوگوں پر جبر کرتا یا ان کو مجبور کرتا ہے۔ جبر کے معنی ہیں قانونِ الٰہی ہے تبدیل و تغیر عمل کرنا۔ ریاضی کے ایک جزو کا نام الجبر المقابہ ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ لگابند معا قانونِ لزوم کے ساتھ اس میں عمل کرتا ہے۔ درو درو چاہی ہوئے ہی قانونِ جبر ہے جن دو تفریق کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اپنی مرضی سے کم و بیش ہو جائے۔

اسی لئے مولانا توکل کا صحیح مفہوم بتاتے ہوئے بھی خدا کو جبار کے نام سے بھی پکارتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ پہلے حصول مقصد میں خوب جدوجہد کرو۔ اور تمام اسباب سے کام لو اُس کے بعد خدا نے جبار پر بھروسہ رکھو کہ وہ سعی و عمل کے مقررہ نتائج کو اسی طرح ظہور میں لائے گا۔ جس طرح دو اور دو جبراً چاہی ہو تے ہیں۔ قوانین فطرت خدا کے وعدے ہیں اور خدا وعدہ خلافی نہیں کرتا۔ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَخْلُفُ الْمِيعَادَ۔

گرتوکل مے کئی درکار کن	کار کن پس تکیہ بر جبار کن
گفت آئے ار توکل رہبر است	ایں سبب ہم سنت پیغمبر است
گفت پیغمبر با و از بلند	بر توکل زانویں اشتر بہ بند
رمز الکاسب حبیب اللہ شنو	از توکل در سبب کاہل مشو
در توکل کسب و جہد اولیٰ تر است	تا حبیب حق شوی ایں بہتر است

بعض لوگ بیمار ہوتے ہیں تو علاج کرنا توکل کے خلاف سمجھتے ہیں بعض صوفیہ نے بھی اسی قسم کا رویہ اختیار کیا جو اسلام کی تعلیم کے خلاف ہے۔ دُنیا عالم اسباب ہے اور تمام اسباب اور سبب و اثر کا سلسلہ خدا نے فطرت میں ودیعت کیا ہے اگر بیماری فطری اسباب سے پیدا ہوتی ہے تو وہ فضلہ الہی کا ایک پہلو ہے لیکن علاج کے اسباب بھی خدا نے پیدا کئے ہیں لہذا وہ بھی قضاء الہی ہیں۔ بقول حضرت عمر فاروقؓ وہا سے گریز کرنا قضاء الہی سے قضاء الہی کی طرف رخ کرنا ہے۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ احیاء العلوم میں توکل پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ایک زامہ کسی غار میں متوکل ہو کر بیٹھ گیا جہاں نہ گھاس پانی تھا، نہ جنگلی میوے اور نہ انسانوں کا گنہ، اور خدا سے کہتا رہا کہ جو کچھ میری قسمت کا رزق ہے وہ مجھے پہنچا دے کئی روز تک کھانے پینے کو کچھ نہ ملا تو خدا سے شکایت کرنے لگا کہ میرا رزق مجھے دے یا میری جان قبض کرے تو خدا کی طرف سے عتاب ہوا کہ کیا تم چاہتے ہو کہ ترک دنیا اور ترک اسباب سے ہماری حکمت کو توڑ دو۔ خدا انسانوں کے رزق کا انسانوں کو ہی ذریعہ بناتا ہے۔ خدا نے اپنی داد و دہش کے لئے وسائل اور اسباب بتائے ہیں۔ اور ان اسباب کی طرف رجوع کرنا

حکمتِ الہی اور سنتِ اللہ ہے: الْبَاعِدُ عَنِ الْاَسْبَابِ كُلِّهَا مُرَاقِبَةٌ لِلْحُكْمَةِ
وَجَهْلٌ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَعَالٰی وَالْعَمَلُ بِمُوجِبِ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَعَالٰی مَعَ
الِاتِّكَالِ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَحِلٌّ دُونَ الْاَسْبَابِ لَا يَنَاقِضُ التَّوَكُّلَ -

زندگی کے حقائق اور اس کی ماہیت انبیاء اور اولیاء سے زیادہ اور کس نے سمجھی ان
کے طرزِ عمل پر غور کرو تو معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے زندگی جدوجہد ہی میں گزار دی جفا
زمانہ کا صبر و استقلال سے مقابلہ کیا، زلزلے کے نشیب و فراز اور گرم و سردی سے آشنا
ہوئے زندگی کی اصل بھلائیاں کوشش کرنے والوں کے لئے ہیں۔ آغازِ حیات سے
زندگی کا یہی اصول رہا ہے۔ اور یہ اصول اٹل ہے۔

سعی ابرار و بہادر مومنوں تابدیں ساعتِ ز آغایہاں
حق تعالیٰ بہاِ شاں را راست کرد آنچہ دیدند از جفا و گرم و سرد
انھوں نے مقاصدِ عالیہ کے حصول کے لئے تدبیریں کیں اور ملکوتی مرغوں کو پکڑنے کے لئے
جال بچائے جس کی وجہ سے ان کے نقائص دور ہوتے گئے اور وہ کمالِ امتناہی کی
طرف قدم بڑھاتے رہے۔

داجہا شاں مرغِ گردونی گرفت نقصہا شاں جملہ افزونی گرفت
ربزیرکنگرہ کبریا شش مرد اند فرشتہ صید و پیر شکار و یزداں گیر (دونوں تیرتیر)
خدا کی عظمت کی بلند عمارت کے زیر سایہ ایسے لوگ بھی ہیں جو فرشتوں کا پیغمبروں کا بلکہ
خدا تک کا شکار کرتے ہیں یعنی ہمت کر کے بلند سے بلند مدارج تک عروج کرتے ہیں۔

دوشتِ جنونِ من جبریل نبوں صید یزداں بکند اور اے ہمت مردانہ (مقاتل)
فرشتے ہیں کہ تیرا نہ چھٹا ہوا تو نہیں ہے کہ سر پہ پٹی باندھ کر مجبور اور کچھ بھلا
ہے۔ دو ایک روز کوشش کر کے دیکھ کر تعجب نہ آئے تو چہ تیرا ہی ادا مانیں ملکوت
کا ایک عالمگیر اصول بیان کر رہا ہوں جس کے خلاف ہونا ناپاک ہے ہیں ملقا کہتا
ہوں کہ میں کافر ہوں اگر ایمان اور بندگی کی راہ میں اعمالِ نساخہ کرتے ہوئے اسی کو
کوئی حقیقی نقصان پہنچا ہو۔

سرشکستہ نیست، اس سرامبند یک دو روزے چہدکن باقی بخند

اختیار کے ثبوت میں استدلال کرتے ہوئے بعض لاجواب نکتے پیدا کئے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ جبر کے عقیدے کا اظہار محض کہنے کی باتیں ہیں۔ ورنہ انسان حقیقی زندگی میں اختیار کو ایک بیدہی امر سمجھتا ہے۔ اس پر بحث و حجت ہو سکتی ہے کہ یہ اختیار کہاں سے آیا۔ خدا نے عطا کیا یا فطرت کا لازمہ ہے۔ لیکن ہر سے اس کے وجود کا انکار بداہت کے خلاف ہے ایک شخص کہیں دھواں دیکھتا ہے لیکن کہتا ہے ہاں دھواں تو ہے لیکن یہ کہ دھواں کسی آگ سے نکل رہا ہے اس کو میں نہیں مانتا کیونکہ آگ مجھے کھائی نہیں دیتی دوسرے شخص دھوئیں کو دیکھتے ہوئے بھی اس کے وجود سے انکار کرتا ہے۔ ایک مدلول کا منکر ہے لیکن یہ دوسرا تو محسوس ہی کا منکر ہے۔ جو سفسطائی ہے کہ محض ہٹ دھرمی سے ایک مناظرانہ رویہ اختیار کر لیا ہے کہ محسوسات کا وجود نہیں اور جو کچھ ہے وہ ہم ہی وہم ہے اختیار اسی بیدہی چیز ہے کہ کافر ہو یا مومن کوئی عملاً اس کا منکر نہیں۔ اس کا انکار ایسا ہے جیسا کہ کوئی سفسطائی کہے کہ جہان ہی کا وجود نہیں۔ عملاً جبری بھی اختیار کا قائل ہے دوسروں کو کہتا رہتا ہے کہ ایسا کرو اور ایسا نہ کرو۔ اور کرنے نہ کرنے پر راضی یا ناراض بھی ہوتا ہے کسی کو کہتا ہے تم بڑے ذلیل ہو تم نے ایسا کیوں کیا تمہیں ہرگز ایسا نہیں کرنا چاہیئے تھا۔ اس کے باوجود جب بحث کرتا ہے تو ببری بن جاتا ہے۔ یہ کہاں کی عقل اور کہاں کا انصاف ہے۔

وہیں بھی گوید جہاں خود نیست هیچ ہست سفسطائی اندر تیج تیج

جملہ عالم مقرر در اختیار امر و نہی اس بیار و آں میار

اختیار بیدہی و حیوانات میں سے ہے اور بیدہی محسوسات کا منکر دیوانہ ہی ہو گا یہ ایسا بیدہی امر ہے کہ انسان سے نیچے اتر کر بعض حیوانات کو بھی اس کا یقین ہے اور وہ اسی یقین پر عمل کرتے ہیں۔ اگر تم کہتے کہ پتھر مارو تو حالانکہ چوٹ اس کو پتھر سے لگی ہے لیکن وہ پتھر کو کچھ نہ کہیگا۔ خشکیں ہو کر تمہیں کلٹنے کے لئے لپکے گا۔ وہ جانتا ہے کہ پتھر مجبور ہے اور تم مختار ہو۔ تم نے اپنے اختیار کا غلط استعمال کیا ہے لہذا قابل

انتقام ہو۔ فطرتِ مجبور اور فطرتِ مختار کا فرق کتنے تک کو معلوم ہے لیکن جبری ہے کہ خواہ مخواہ بحث کئے جاتا ہے۔ اُونٹ کو لاٹھی مارو تو اُونٹ لاٹھی کو کچھ نہ کہیگا۔ لاٹھی مارنے والے کو کاٹنے کے لئے دوڑیگا کیا شرم کی بات ہے کہ عقل حیوانی تک کو جس چیز کا علم ہو عقل انسانی اپنی کوری سے اس کی منکر ہو جائے۔

گم شتر باں اشتہے رامی زند آن شتر قصد نہ نندہ حی کند
نشتم اشتہ نیست با آن چوب او پس ز مختاری شتر بردہ است بو
عقل حیوانی وجود است اختیار ایں بگوئے عقل انساں شرم دار
اختیار کا مزید ثبوت پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ تمہارا یہ تائبذب کہ کل فلان بات کروں یا نہ کروں یا یہ کروں یا نہ کروں کیا یہ تیرے صاحب اختیار ہونے کی بین دلیل نہیں ہے کبھی تو یوں سوچتا ہے کہ جو ہونا ہوگا وہ لانا ہوگا میں کاسے کو سرکھپاؤں۔ اس کے باوجود پھر کبھی بدی کے ارتکاب پر تو پشیمان ہوتا ہے کہ کاش میں نے ایسا نہ کیا ہوتا جس کے سوا فتنہ معنی یہ ہیں کہ دوسری نیک راہ عمل بھی تیرے لئے کھلی تھی۔ اور تو چاہتا تو اس کو اختیار کر لیتا۔

ایں کہ فردا آن کنم یا ایں کنم ایں دلیل اختیار امت اے صنم
و اں پشیمانی کہ خوردی از بدی ز اختیار خویش گردی ہتدی
فرماتے ہیں کہ جبری کو یہ خیال نہیں آتا کہ اس کے عقیدے کی رُو سے تو تمام قرآن ہی بھل ہو جاتا ہے۔ قرآن کریم میں زیادہ تر امر و نہی اور وعدہ و وعید ہے۔ کسی نے کبھی یہ دیکھا کہ کوئی عقل سنگ و خشت کو حکم دے رہا ہو۔ خدا نے انسان کو صاحب اختیار بنا کر ہی ادا امر و نواہی صادر فرمائے اور عدولی حکم پر غصے کا اظہار کیا۔

جملہ قرآن امر و نہی است و وعید امر کردن سنگ سر مر را کہ دید
نتیجہ دانا بیج ماقبل ایں کند با طلوخ و سنگ ختم و کیں کند
اختیار کے ثبوت میں ایک درحقیقت مستند لالہ نولانا نے یہ کیا ہے کہ جو صفت کسی چیز کی ذات میں داخل ہے وہ اس سے علیحدہ یا منفک نہیں ہو سکتی۔ فطرۃ اللہ نے

انسان کو صاحب اختیار بنایا اور اختیار کو اس کی فطرت کا جوہر لاینفک قرار دیا، جسے خدا کی قدرت کا ملہ اس سے سلب نہیں کرتی جس طرح خدا جمادات میں سے جمادی فطرت کو سلب نہیں کرتا۔ صنائع صاحب اختیار ہے اور اس کا آلہ جمادی ہے۔ صنائع اختیار سے کام کر رہا ہے کیونکہ اس کے بغیر چارہ نہیں اور جمادی آلہ جمادی فطرت پر عمل کر رہا ہے۔ صنائع کا اختیار جمادی فطرت کی نفی نہیں کر سکتا۔ یہ کہنا کہ کافر کا کفر بھی مرضی الہی سے ہے ایک متناقض بات ہے کفر کے معنی ہی ہیں اپنی مرضی سے انکار کرنا۔ اگر کافر نے اپنی مرضی سے خدا کا انکار نہیں کیا اور خدا کی مرضی سے خدا کا انکار کیا ہے تو اس کا کفر کفر ہی نہیں اور اگر اس کو کفر قرار دیتے ہو تو لازمی ہے کہ اس کو اختیار ہی سمجھو ورنہ اس کے کہنے میں داخلی تناقض لازم آئیگا۔

جب عارف رومی جیسا عاشق خدا اس زور شور سے اختیار کے حق میں دلائل پیش کرتا ہے تو دل میں یہ خیال گزرتا ہے کہ ایک طرف تو عشق و مستی میں وہ عاشق کو مردہ بدست دندہ قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ جملہ معشوق است عاشق پردہ۔ دندہ معشوق است و عاشق مردہ۔ اور تمام مثنوی میں یلغین ہے کہ اپنے آپ کو خدا کے مقابلے میں نیست سمجھو اور نابود کر دو۔ اور دوسری طرف انفرادی اختیار پر اس قدر زور ہے اور جدوجہد کی تعلیم ہے کیا ان دو زوایائے نگاہ میں تضاد اور تضاد معلوم نہیں ہوتا۔ اس اشکال اور شبہ کا جواب مولانا ایک نہایت بلند مقام سے دیتے ہیں جس کا لب لباب یہ ہے کہ جبر و قدر کی بحث عام طور پر محسوسات اور معقولات کے اندر رہ کر کی جاتی ہے۔ زندگی کے اندر جہاں اشیا اور حوادث متحد اور مربوط ہیں وہاں منطق ان کے مختلف پہلوؤں کو الگ کر لیتی ہے۔ پھر ان پہلوؤں کی تفریق و تحدید کے بعد ان میں استدلالی ضرورت سے جو مخالفت یا تضاد قائم کیا جاتا ہے اسے استدلال متحد نہیں کر سکتا۔ استدلال کا کام چیزوں میں تفاوت اور دوئی قائم کرنا ہے منطق جب تجزیہ اور تحلیل کے بعد ترکیب اور اتحاد کی طرف قدم اٹھاتی ہے تو زندگی کی اصلیتوں کو پوری طرح متحد نہیں کر سکتی مثلاً جان اور تن جو ایک ہی حیات کے دو پہلو ہیں جب از روئے منطق ان کی الگ الگ تحدید کی جائے تو اس کے بعد ان دونوں

کارابطہ اور حقیقی اتحاد ناقابل فہم ہو جاتا ہے آنکھ کا بینائی سے اور کان کا شنوائی سے تعلق بھی علت و معلول کے لحاظ سے سمجھ میں نہیں آتا، جن چیزوں کو زندگی نے منہجاً اور متصل رکھا ہے اسے عقل جزوی الگ الگ کر دیتی ہے جس کا کام ہی تجزیہ ہے۔ اور اس فہم میں پڑ جاتی ہے کہ ان کی حقیقت ہی ایک دوسرے سے جداگانہ ہے۔ یہی حال انسان کی زندگی کے اندر جبر و قدر کا ہے۔ کتبہ حیات کے اندر جبر اور اختیار کوئی مطلقاً متبائن یا متضاد چیز نہیں مثلاً اگر سیرت اختیاری اعمال سے بنتی ہے تو پختہ ہونے کے بعد اس میں جبر کا شائبہ آ جاتا ہے مثلاً جب کوئی کہے کہ یہ ناممکن ہے کہ کوئی انہی کسی گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو سکے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ نیکی کرنے پر مجبور ہے یعنی اختیاری اعمال نے اس کی سیرت کی پختگی سے ایک قسم کا جبر پیدا کر دیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہو کہ سیرت کے اس مقام پر پہنچ کر جبر و اختیار کی تمیز اٹھ گئی ہے اب چاہو اس کو جبر کہو اور چاہو اسے اختیار کہو یہ کیفیت دونوں کا اتحاد اور دونوں سے ماورائے ہے۔

مولانا اس درجہ کی روحانی کیفیت کو درجہ کمال میں عشق کہتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ جب تک کوئی نہ ربہ عشق تک نہیں پہنچا وہ جبر کی مذہبوم اصطلاح میں محبوس رہتا ہے لیکن عاشق کو یہ اصطلاح بہت منسلک کرتی ہے۔

لفظ جبرم عشق را بے جبر کرد و آنکہ عاشق نیست بس جبر کرد
جب عاشق من تو شدیم تو من شدی کے مقام پر پہنچ جاتا ہے اور اپنی مرضی کو خدائی مرضی میں محسوس کرتا ہے تو تسلیم و رضا کے کمال میں اس کی ذاتی خواہشیں منقود ہو جاتی ہیں اور جو کچھ اس سے تہ زہد ہوتا ہے وہ اس کے افعال ہوتے ہیں۔ اب فلسفی یہ کہہ کا کہ جبر علی میں بندہ مجبور نفس ہو گیا۔ اسی کے متعلق مولانا فرماتے ہیں کہ یہ حماقت کی گفتگو ہے۔ وہ ایم بہت کرنے والوں کی مرضی جب ایک ہو جاتی ہے تو اس کو جبر نہیں کہتے یہ تو محبت اور محبت کا کمال ہے۔ یہاں دینی اور دنیوی کے بادل بھٹ جاتے ہیں اور راہِ کامل کی بجلی جلوہ افروز ہوتی ہے۔

این محبت با حق است و عشق نیست اس کلام مراد است از این نیست

اگر اس حالت کے لئے تمھارے پاس کوئی اور لفظ نہیں ہے اور تم محبت کے جبر کو بھی جبر ہی کہنے پر مجبور ہو تو پھر اس حقیقت کو اچھی طرح سمجھ لو کہ اتحادِ عشق کا جبر اور ہے اور نفسِ امارہ کا جبر اور۔ نفسِ امارہ بڑا جاہل ہے، انسان کی گردن میں رشتی ڈال کر اس کو گناہ کی طرف گھسیٹتا ہوا معلوم ہوتا ہے لیکن کہاں نفسِ امارہ کی رستی اور کہاں عشق کی رستی جس کے متعلق ایک شاعر کہہ گیا ہے:

رشتہ در گردنم افگندہ دوست
جی برد ہر جا کہ خاطر خواہ دوست
شنیدہ ام کہ سگانِ اقلادہ می بندی
چرا بگردن حافظ نمی رہی رسنے (حافظ)
خدا کی رشتی کو جب انسان مضبوط پکڑتا ہے۔ واعتصموا بحبلِ اللہ جمیعاً تو پھر یہ پکڑ اس کو بندگی اور اطاعت سے گزر کر عشق کی گرفت میں لے آتی ہے۔

و ربود این جبر جبر عامہ نیست
جبر آں امارہ خود کامہ نیست
اس جبرِ محمود کی حقیقت وہی جانتے ہیں جو اس کیفیت سے آشنا ہو گئے ہیں اور خدا نے ان کی چشمِ بصیرت کھول دی ہے، ایسے لوگوں کا اختیار اور جبر عام مفہوم سے بالکل الگ ہو جاتا ہے۔ ان کے اختیار میں جبر اور جبر میں اختیار ہوتا ہے۔ اور حقیقت میں نہ وہ جبر ہوتا ہے اور نہ اختیار۔ اور درمن و درمنے، چوں بوبہ گلاب اندر۔ اس کو سمجھانے کے لئے مولانا لطیف استلال کہتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ منطقی کہیگا کہ چیزوں کی ماہیت کیسے بدل سکتی ہے کیونکہ منطق کا اصول اولیٰ جسے قانونِ عینیت کہتے ہیں یہ ہے کہ الف الف ہے اور الف کسی حالت میں ب نہیں ہو سکتا اور الف بیک وقت ب اور غیر ب نہیں ہو سکتا۔ (قانونِ عدم اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین) مولانا فرماتے ہیں کہ منطق کو چھوڑ کر زندگی کی اصلیت میں غوطہ زن ہو تو تمھیں معلوم ہو جائے کہ زندگی میں ہر وقت قلبِ ماہیت ہوتی رہتی ہے۔ ابر نیساں کا قطرہ صدف میں پہنچ کر گوہر بن جاتا ہے۔ اسی طرح جبر اور اختیار عاشق کے قلب میں پہنچ کر کچھ اور ہی بن جاتے ہیں۔

اختیار و جبر ایشاں دیگر است
قطرہ لا اندر صدفہا گوہر است
اسی طرح نافہ آہو کو دیکھو، نافہ مشک بننے سے پہلے محض خون تھا پھر اس میں وہ

تبدیلی ہیئت ہوئی کہ خون میں اور مشک میں کوئی مناسبت نہ رہی کیا عاشقانِ الٰہی کا عشق نافہ آہو جیسی تبدیلی ماہیت بھی نہیں کر سکتا۔

طبع ناف آہو است آں قوم را و از بزمِ خوں و از دشنِ شانِ مُشکھا
اب تم خواہ مخواہ اپنی منطق بگھار کہ حیران ہو کر مت پوچھتے پھر د کہ ناف کے باہر کا خون ناف کے اندر مشک کیسے بن گیا۔ یا میں خام اکسیر کے اندر کُنْدن کیسے بن گئی۔ اختیار و جبر تھا یا فقط لفظ ہی لفظ تھے منطقی اصطلاحیں اور استدلالی تصورات تھے۔ یہ محض نظریات تھے جو حقیقت کے اوپر بطور حجاب و سحاب چھائے ہوئے تھے جب قلب کے اندر حقیقت متحقق ہوئی تو یہ اصطلاحات و نظریات عرفان حقیقت بن گئے۔ پہلے محض الفاظ کا دھواں تھے۔

اختیار و جبر در تو بد خیال چوں در ایشاں رفت شد نور بجلال
تو مگو کایں پس بدوں بد محقر در دل اکسیر چوں گشت است زر
منطقی کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ سلسلہ حیات و کائنات نیچے سے اوپر تک ایک کیمیائے کمال کا سلسلہ ہے۔ جمادات میں داخل ہو کر روئیدگی حاصل کرتی ہے جو جمادات کا بحیثیت جماد خاصہ نہ تھا۔ روئی جب تک دسترخوان پر ہے تو وہ جماد ہے لیکن انسان کے اندر پہنچ کر وہ ایک بشاش روح بن جاتی ہے۔ دسترخوان اس کو حل کر کے اس کی ماہیت کو تبدیل نہ کر سکتا۔ جان کی سلسبیل میں پہنچ کر اس کی کیفیت بدل جاتی ہے۔ حسومات و مقولات بن جاتے ہیں عقل بننے کی عقل کلی بن جاتی ہے عقل کلی ماورائے عقل معرفت یا عشق الٰہی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ مادے سے لیکر الوہیت تک یہ سلسلہ جاری ہے۔ جبر و اختیار جیسے عقلی مسائل کی بھی ہیئت معرفت حقیقی اور عشق الٰہی میں پہنچ کر کچھ کی کچھ ہو جاتی ہے۔ قانون عالمگیر ہے۔ فرماتے ہیں کہ جب روح حیوانی نبات و جماد کو دور کر دیا جائے تو اس کے ساتھ ساتھ اس کے ہونے کے لئے اس کے بلند تر درجے کی اپنی کیمیائے کمال کیا چھ نہیں رہ سکتی۔

نان جو در سفر دست او باشد جماد در زن مردم شود او روح شاد
در دل سفر نکند و استخیر مستی دلش جاں کند از سلسبیل
نوتہ جان است ایں راستہ نوال تا یہ باشد قوت آں جان جان

روٹی تو تن کی غذا ہے جان کو بھی غذا چاہیے جان کی غذا روٹی سے افضل اور الگ قسم کی ہوگی جان کے بھی کئی مراتب ہیں، حیوانی جان جو انسان اور حیوان میں مشترک ہے اس سے بالاتر نفسی جان ہے پھر نفسی جان یا روح کے کئی مدارج ہیں۔ ہر درجے کی ایک مخصوص غذا ہے کیونکہ ہر قسم کی زندگی کسی نہ کسی قسم کی غذا سے قائم رہتی ہے۔ تمام عالم میں ہر چیز کسی دوسری چیز کی غذا ہے، ہر ہستی کھانے والی اور کھائے جانے والی ہے۔ بس کو مولانا نے ایک کلیہ قاعدہ کے طور پر بیان کیا ہے۔

حمدہ عالم آکل و ماکول داں

آدمی جو حیوانی جسم کے لحاظ سے محض ایک گوشت کا لوتھڑا ہے، اس حیوانی جان کے بل بوتے پر شعور کی قوت سے مددے کر پہاڑوں اور سمندروں کو چیر ڈالتا ہے اور زمین کی گہرائیوں میں سے کانوں کی دولت کو براآمد کرتا ہے۔

والعزبان دشمن جب کہنے پہ آتے ہیں سمندر پھاڑتے ہیں کوہ سے ریا بہاتے ہیں
کوہ کن کی جان کا زور شق البحر کا موجب ہوتا ہے لیکن روح کے اعلیٰ مدارج کو شق
تک کی قوت حاصل ہوتی ہے۔

زور جان کوہ کن شق البحر زور جان جاں درانشق القمر
روح کے مدارج کے ساتھ ساتھ اس کی قوت اور اس کے تصرفات ترقی پاتے ہیں۔ ادنیٰ مدارج میں وہ امور سفلی پر مؤثر ہوتی ہے اور اعلیٰ مدارج میں عالم علوی پر۔

آگے چل کر مولانا شاعرہ کے عقیدہ جبر کے ایک پہلو کی حکیمانہ توجیہ کرتے ہیں جس سے وہ اختیار کے منافی نہیں رہتا اور اس انداز سے خدا کو افعال کا خالق ماننے میں کوئی اشکال لازم نہیں آتا۔ قرآنی اصطلاحات کے مطابق ایک عالم امر ہے اور دوسرا عالم خلق روح کا تعلق عالم امر سے ہے۔ قل الروح من امر ربی۔ عالم خلق میں جو اعمال و حوادث ہیں وہ فطرۃ اللہ کے آئین کے مطابق واقع ہوتے ہیں۔ انسان جب کوئی نیک یا بد عمل کرتا ہے تو اس میں ایک طرف اس کا ارادہ محرک ہے اور دوسری طرف اس ارادے سے عالم خلق میں فطری نتائج پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص نے اپنے بدارے سے

کسی معصوم کو قتل کیا یہ بڑا زدہ انسانی نفس کے عالم امر میں سے سرزد ہوا جس کے ابتداء اس کو خدا نے اختیار عطا کر رکھا ہے کیونکہ اختیار امر کی ماہیت میں داخل ہے لیکن عالم خلق میں اس سے جو نتائج سرزد ہوئے مثلاً تلوار کا گردن پر موثر ہونا یا گردن کٹنے سے خون کا بہنا اور جان حیوانی کا منقطع ہونا یہ تمام فطری نتائج خدا نے معینہ آئین کے مطابق علت و معلول کی کڑیوں میں ایک نظام سے منسلک کر رکھے ہیں اس لحاظ سے یہ تمام افعال یا نتائج اعمال الہیہ ہیں اگرچہ ان کے صدور کا موقع انسان کے اختیار نے مہیا کیا۔ مولانا سے صدیوں بعد یہ نظریہ مغرب کے ایک مفکر مائے برانش نے پیش کیا جسے اوکٹو لازم کہتے ہیں جس طرح امام غزالیؒ کے نظریہ علت و معلول کو ہیوم نے از سر نو ایک نئے رنگ میں پیش کیا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ہمارے ہر اختیار فی فعل میں فعل حق بھی شامل ہوتا ہے۔ اگر فعل میں ہمارا اختیار ہی جھٹک نہ ہو تو کسی کو یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ تو نے ایسا کیوں کیا یا ایسا کیوں نہیں کیا۔ ہمارے اختیار کی وجہ سے اس کی جزا و سزا بھی خدا ہی کی بااِستین مرصی سے سرزد ہوتی ہے اور عالم خلق یا فطری مظاہر میں حوادث کی جو صورت ہوگی وہ خدا کے مقرر کردہ قوانین کے مطابق ہوگی اس لئے ان کو خدا کے افعال کہہ سکتے ہیں۔

فعل حق و فعل ما ہر دو ہیں	فعل ما ہست ال۔ پیدا ستا
گزنا شد فعل خلق اندر میاں	پس لگو کس را چرا کردی پناں
خلق حق افعال مارا موجود است	فعل ما آثار خلق ایزد است
لیک ہست ایں فعل ما مختار	زہ جزا کہ مارا کہ یار

اسی اندازہ کا استدلال مولانا نے ایک دوسری جگہ بھی کیا ہے کہ انسانی افعال کے نتائج فطرت کے قوانین سے پیدا ہوتے ہیں جو انسان کے اختیاری نہیں۔ فقط ان افعال سے ہے فطری نتائج کو مولانا موالید کہتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اگر زید نے عمر ہوا یہ تیر مارا وہ تیر تین دس کی طرح عمر کی طرف پھٹا سال ہر تک بزرگ ہو گا۔ وہ تار مارا اگر تیر مارا تیر تیر اپنی موت سے مر بھی جائے تو بھی عمر کے عدد میں فرق نہیں آتا۔ زید کے مرحلے کے بعد بھی زید ہی کو قاتل کہیں گے۔ براحت کے تمام اثرات خدا کے آئین کے مطابق

ہوتے ہیں اس لئے ان افعال کا خالق خدا ہے اگرچہ تیرنی زید کا فعل تھا اور وہ اس کا ذمہ دار تھا۔
 بے شریکے حمد مخلوق خداست آں موالید از چہ نسبت شان باست
 مدت سائے ہی زائید و رد درد مارا آفریند حق نہ مرد
 ابلیس اور آدم کے قصے میں قرآن کریم میں مذکور ہے کہ شیطان نے اپنے فعل کا الزام
 خدا پر لگایا اور اس کو قادر مطلق قرار دیتے ہوئے کہا کہ اگر تو نہ چاہتا تو میں گمراہ نہ ہوتا۔
 میری گمراہی تیرے چاہنے ہی کا نتیجہ ہو سکتی ہے۔ آدم سے جو بغزش ہوئی تو اس نے
 اپنے عصیان کا اقرار کیا اور توبہ کرتے ہوئے پکارا: رَبَّنَا ظَلَمْنَا انْفُسَنَا وَدَّهَرِ شَيْطَانُ
 کہہ رہا ہے: بھما اغویتینی کہ یہ جو کچھ ہوا اس لئے ہوا کہ تو نے مجھے گمراہ کیا۔ اس سے
 معلوم ہوا کہ شیطان جبر مذموم کا قائل ہے اور آدم نیک و بد کے اختیار کو اپنی طرف
 منسوب کرتا ہے۔ آدم بھی خدا کو قادر مطلق جانتا تھا لیکن اپنے خصیان کو اس نے
 خدا کے سر پر نہیں تھوپا اس لئے کہ وہ قدرت الہی کا صحیح مفہوم سمجھتا تھا کہ اختیار کا
 سرچشمہ بھی خدا ہے کیونکہ یہ اسی کا عطا کردہ ہے اور جو نتائج اس سے سرزد ہوتے ہیں
 ان حوادث کا مصدر بھی فطرۃ اللہ ہے۔

گفت شیطان کہ بھما اغویتینی کرد فعل خود نہاں دیو دنی
 گفت آدم کہ ظلمنا نفسنا اور فعل حق بند غافل چو ما
 جبر و اختیار کی بحث کو جاری رکھتے ہوئے مولانا فرماتے ہیں کہ ایک عام فہم مثال پیش
 کرتا ہوں تاکہ سمجھے جبر و اختیار کا فرق معلوم ہو جائے اور تو اس سے واقف ہو جائے کہ
 انسانی افعال میں الہی افعال کا حصہ کس قسم کا ہے اور انسانی اختیار کا پہلو کیا ہے دیکھو
 ایک شخص ریشہ دوست کے مرض میں مبتلا ہو جاتا ہے اور اس کا ہاتھ بے ارادہ ہلکے غارت
 ارادہ لرزتا رہتا ہے ایک دوسرا شخص ہے جو اپنے ارادے سے اپنے ہاتھ کو ہلاتا ہے
 یہ دو قسم کی جنبشیں قوانین فطرت کے مطابق ہوتی ہیں لیکن ایک کو دوسری پر قیاس نہیں
 کیے سکتے۔ ایک میں قانون اختیار عمل کر رہا ہے اور دوسری میں قانون اضطرار۔ دونوں
 قوانین خاطر فطرت کے وضع کردہ ہیں لیکن ان میں سے ایک انسان کے ارادے کے

واسطے سے عمل کرتا ہے۔ ان دونوں جنبشوں کو آفریدہ حق کہہ سکتے ہیں۔ لیکن ان میں نوعیت کا فرق ہے۔

گر فرق مراتب نہ کئی زندگی

دست کو لہزاں بود از ارتعاش و آنکہ دستے را تو لہزانی ز جاش
ہر دو جنبش آفریدہ حق شناس لیک نتواں کرداں با آن قیاس
اگر تم نے اپنا ہاتھ یونہی مقبول ہلایا ہے یا کوئی غلط جنبش کی ہے تو تم پشیمان ہو گے لیکن
رعشے میں مبتلا شخص اپنی جنبش درست سے پشیمان نہیں ہوتا۔ جہاں اختیار ہے وہاں
پشیمانی ہے اور جہاں پشیمانی ہے وہ اختیار کا ثبوت ہے۔ جہاں فطرت خارج از اختیار عمل
کر رہی ہے وہاں کسی کو کوئی پشیمانی نہیں ہوتی۔

زان پشیمانی کہ لہزائیہ اش چوں پشیمان نیست مرد مرتعش؟
جبر و اختیار کے متعلق ایسے بنشین عقلی دلائل دینے کے بن مولانا نے مخصوص
انداز میں پھر کرینہ کرتے ہیں، زندگی کے تمام اساسی اور انتہائی مسائل کے متعلق ان کا
یہی رویہ ہے۔ کہ استدلال انسان کی تھوڑی دور تک رہنمائی کر سکتا ہے لیکن اس میں
بحث و جدال کی گنجائش ہمیشہ باقی رہتی ہے اس لئے عقل کم و بیش ظن آلودہ ہی رہتی ہے
جب تک انسان در عقل بے حیرت حیات تک نہ پہنچے تب تک پوری طرح چون و چرا کے
گور کھودھندے کو سلجھا نہیں سکتا اور استدلال کی بھول بھلیاں میں سے کل نہیں سکتا۔
خدا کی قدرت مطلقہ اور انسانی اختیار کا باہمی رابطہ کس قسم کا ہے یہ مسئلہ پوری طرح استدلال سے
حل نہیں ہو سکتا اگرچہ دلائل صحیحہ حقیقت کی طرف رہنمائی کر سکتے ہیں۔ بزرگی عقل کا نور ہے
ہے کہ وہ اپنے نقطہ نظر کو ثابت کرنے کے لئے طرح طرح کے حیلے پیدا کر سکتی ہے لیکن اس
عقل صداقت کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ تاکہ اس وسیلے سے ضعیف انسان کو حقیقت کی
کچھ جھلکیاں نظر آجائیں۔

بحث عقل است این چہ عقل آں حیاہ گر تا نسیفے رہ برد آںجا مگر
بحث عقلی گرد و مر جاں بود آں دگر باشت کہ بحث جاں بود

بحث جاں اندر مقامے دیگر است باوہ جاں راقوامے دیگر است

منطقی عقل ایک عصائے کور ہے اندھے کو راستہ چانے میں تھوڑی بہت مدد عصا سے بھی ملتی ہے لیکن چشم بینا کے مقابلے میں عصا کی رہنمائی ہیچ معلوم ہوتی ہے ہو سکتا ہے کہ ایک شخص معقولات و محسوسات کے واسطے میں بڑا کمال رکھتا ہو لیکن حقیقی بصیرت حیات کے معاملے میں جاہل مطلق ہو۔ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ ابن الخطاب اور عمر بن ہشام ابو الحکم ثم ابو جہل قبل قبول و رد اسلام ہم نام بھی تھے اور ان کا رویہ اسلام کے متعلق بھی ایک ہی قسم کا تھا اس لئے کہ توحید و نبوت کے حقائق کو اپنی جزوی عقل اور محسوسات کے پیمانوں سے ناپتے تھے ان کے محدود معقولات و محسوسات کے دائرے میں نہ کہیں خدا نظر آتا تھا اور نہ خدا کے رسولؐ کی کوئی امتیازی خصوصیت معلوم ہوتی تھی لیکن فضلِ انہ کی سے عمرؓ ابن الخطاب کی چشم بصیرت روشن ہو گئی اور عمر بن ہشام دائرہ محسوسات سے باہر نہ نکل سکنے کی وجہ سے ابو الحکم سے ابو جہل بن گیا کیونکہ حکمت محسوسات جس کی معراج طبعی سائنس ہے روحانی بصیرت کے بغیر جہل مرکب بن جاتی ہے اور افرادِ اقوام کے سفلی جذبات اور تعصبات کی خدمت میں کوری اور فساد کا باعث ہوتی ہے۔

آں زماں کہ بحث عقلی ساز بود ایں عمرؓ یا ابو الحکم ہم راز بود
چوں عمرؓ از عقل آند سوئے جاں ابو الحکم بو جہل شد در بحث آں
ابو جہل کی یہ کیفیت تھی کہ :

سوئے عقل و سوئے جس اور کامل است گرچہ خود نسبت بجاں او جاہل است
معقولات اور محسوسات کی بحث طبعی علت و معلول کے دائرے کے اندر ہوتی ہے اند یہ دائرہ حیات کلی کے مقابلے میں نہایت تنگ ہے لیکن روحانی بحث اور ماہیت حیات کا ادراک ایک حیرت انگیز کوشش ہے۔

بحث عقل و جس اثر دان یا سبب بحث جانی یا عجب یا بو العجب
جبر و اختیار کی محض عقلی بحث کسی مفکر کو کہاں تک پہنچا سکتی ہے اس کی مثالیں تاریخِ فلسفہ مغرب میں مل سکتی ہیں۔ مشہور جرمن فلسفی کانتؓ کے زمانے میں طبعی سائنس کا

عروج شروع ہو گیا تھا، انسان کا مظاہر فطرت کا علم رو بہ ترقی تھا۔ عرفان فطرت کے ساتھ تسخیر فطرت ایک لازمی بات ہے۔ لیکن عالم مظاہر یا عالم خلق میں جبر ہی جبر معلوم ہوتا ہے، علت و معلول کی کڑیوں میں لزوم ہوتا ہے۔ فطرت خارجی میں کہیں اختیار کا عمل نظر نہیں آتا۔ فطرت کی یکسانیت سائنس کا اصول اساسی ہے۔ فطرت کے لزوم کا علم ہونے کی وجہ سے جب انسان کے علم میں وسعت اور اس کے عمل میں قدرت کا اضافہ ہوا تو اس نے جلدی سے یہ نتیجہ اخذ کر لیا کہ تمام فطرت فقط مادی مظاہر پر مشتمل ہے۔ خود اپنے نفس کو بھی وہ اسی دائرے کے اندر لے آیا اور اس کو بھی بدن کے وظائف میں سے ایک غیر مؤثر و وظیفہ شمار کر لیا اور کہنے لگا کہ جس طرح مادی تیل سے روشنی پیدا ہوتی ہے اسی طرح دماغی اعمال سے شعور اور ادراک پیدا ہوتا ہے۔ مادی مظاہر کی میکائیت کا اطلاق نباتی اور حیوانی زندگی پر بھی نہیں ہو سکتا تھا۔ لیکن سائنس دانوں نے زبردستی سے یہ فرض کر لیا کہ نباتی اور حیوانی اعمال بھی مادہ اور حرکت کے قوانین کے ماتحت پیدا ہوتے ہیں۔ اور نباتی اور حیوانی زندگی بھی مادی حرکات ہی کا ایک ترقی یافتہ مظہر ہے۔ ہر جانور ایک مشین ہے اور انسان بھی ایک جانور ہے فقط دوسرے جانداروں کے مقابلے میں زیادہ کل پرزے رکھتا ہے۔ سائنس کا مذہب آج تک جبر ہی چلا آتا ہے اور جو شخص فقط سائنس دان ہے اور مادی مظاہر کو کل ہستی سمجھتا ہے وہ اکثر جبری ہوتا ہے۔ طبیعی سائنس کی ترقی ہر قوم پر نفس انسانی اور روحانی زندگی کے منافی ہوتی ہے۔ کیونکہ ہر طبیعیات ماوراء فطرت خارجہ کسی اور حقیقت حیات کی طرف رخ ہی نہیں کرتا اور اگر توجہ کرتا ہے تو اس کوشش میں لگا رہتا ہے کہ کسی طرح نفسی کیفیات کی توجہ بھی مادی حرکات کے جبر ہی سے ہو جائے۔ کانٹ جو اپنے زمانے کا سب سے بڑا مفکر تھا اس نے

بعد کا تمام فلسفہ اس سے متاثر ہوا ہے وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ انسان دو عالموں میں بیک وقت زندگی بسر کرتا ہے ایک فطرت مادی کا عالم جبری ہے جس کے علت و معلول کے لزوم میں اختیار کی کوئی گنجائش نہیں اور دوسرا عالم روحی ہے جو عالم مقاصد ہے۔ دفع کو خاص مقاصد کے مطابق عمل کرنا ہے مقاصد کو سلسلے رکھ کر عمل کرنے کے لئے

اختیار لازمی ہے۔ مقاصد کا تقاضا یہ ہے کہ انسان کو ایسا کرنا چاہیے اور ایسا نہ کرنا چاہیے۔ چاہیے کا لفظ ہی بے معنی ہو جاتا ہے اگر اس کی تہ میں اختیار نہ ہو۔ فطرت خارجی کے مظاہر کا مطالعہ کرنے والی عقل نظری عالم مقاصد یا عالم اختیار کا انکشاف نہیں کر سکتی اس لئے کہ اس عقل کی فطرت ہی جبری ہے اور اس کا وظیفہ ہی فطرت مادی کے جبر کا انکشاف ہے۔ لیکن انسان کی اخلاقی حس میں جبر ایک بے معنی چیز ہے۔ اخلاقی وجدان اختیار پہنچی ہے۔ اگر انسان اپنے اختیار سے نیک و بد کو منتخب نہیں کر سکتا تو اخلاق کی تلقین بے معنی ہو جاتی ہے۔ نہ کسی کی تعریف کر سکتے ہیں کسی کی مذمت کر سکتے ہیں نہ کسی کی تکریم کر سکتے ہیں نہ کسی کی تذلیل۔ جو کچھ کوئی کرتا ہے اگر وہ علل و شرائط کا لازمی نتیجہ ہے تو نہ چوری قابل مذمت ہے اور نہ فیاض کی فیاضی قابل ستائش اخلاقی احساس ایسا قوی ہے کہ نظری طور پر جبر کو عالمگیر سمجھنے والا بھی غیر شعوری طور پر اختیار کا قائل ہوتا ہے۔ اس احساس کو محض وہیم باطل سمجھنا حد درجے کی حقیقت ناشناسی ہے کہ جو چیز ہمارے مفروضے کے اندر نہ آ سکتی ہو اس کے وجود سے ہی انکار کر دیا جائے۔ بس طرح فطرت ظاہری کا جبری عالم ایک حقیقت ہے۔ اسی طرح انسان کے اخلاقی احساس کا عالم بھی حقیقی ہے۔ اگر عقل جزوی ان دو عالموں کو متضاد سمجھتی ہے تو اس کی کوتاہ اندیشی ہے۔ حقیقت حقیقت ہے خواہ اس کے مختلف پہلوؤں کو ہم کسی منطقی اصول میں یکجا نہ کر سکیں۔ کانٹ اخلاقی احساس اور اس کے مابعد الطبیعیاتی نتائج سے آگے نہیں بڑھ سکا۔ لیکن اس کا محدود وجدان اور اس کا استدلال عارف رومی کے اس عقیدے کی تائید کرتا ہے کہ مدارج حیات میں ہر درجے کا اپنا قانون ہے اور ایک درجے کے قانون کا اطلاق دوسرے درجے پر نہیں ہوتا۔ زندگی کا کوئی ایک عقلی نظریہ تمام مراتب حیات پر حاوی ہونے کی کوشش کرتا ہے اور یہ ہیں سے تمام غلط اندیشی پیدا ہوتی ہے۔ عقل جزوی ہر اس بات کو جو جزوی طور پر صحیح ہے عالمگیر آئین بنانا چاہتی ہے اپنی حد سے تجاوز کرنے کی وجہ سے اس میں جہالت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ جہالت ایک قسم کا ظلم ہے۔ ظلم کے اصلی معنی ہیں وضع شیء علی غیر محلہ کسی چیز کو وہاں رکھنا جہاں

اس کا مقام نہیں ہے۔ مقام کی غلط اندیشی ہی سے انسان ظلوں کا جہول ہو جاتا ہے اور جو امانت خدا نے اس کے سپرد کی ہے اس کا خائن بن جاتا ہے۔ کانٹ کے بہت بوند زمانہ حال میں بیگیاں نے زور شور سے مادیت اور یہ کائنیت کی نفی کی ہے وہ کہتا ہے کہ مادی سائنس نے مظاہر مادی کے جبر کو نہ دیکھ کر جبر کو مادیت حیات میں داخل کر دیا اور اسی وجہ سے وہ زندگی کی کنہ کو نہ پہنچ سکی۔ حیات کی مادیت خدائی ہے۔ اور تمام زندگی میں تخلیقی ارتقا پایا جاتا ہے۔ ڈاروینی نظریہ ارتقا کی مادی توجیہ میں ناکام رہا ہے حیات کی تخلیقی قوت مطلقاً آزاد اور با اختیار ہے، جب وہ آزادی سے کچھ پیدا کر چکتی ہے تو عقل نظری جو وجود جان حیات سے محروم ہے، خلق شدہ مظاہر میں علت و معلول کی کڑیاں تلاش کرنے لگتی ہے، کہ الف سے لازماً ب پیدا ہوا اور ب سے ج حالانکہ اب ج سب غیر منقسم تخلیقی قوت کے مظاہر ہیں ان میں سے کوئی علت موثرہ نہیں علت موثرہ فقط حیات کی تخلیقی قوت ہے۔ اختیار کو عقل نظری کے قواعد سے سمجھنے کی کوشش لا حاصل ہے اس لئے کہ اختیار عقل نظری کا وظیفہ نہیں۔

از روئے قرآن حکیم خدا اخلاق ہے اور اس کی خدائی کی صفت اس کی ذاتی صفت ہے جو کسی حالت میں اس سے منفک نہیں ہو سکتی۔ وہ الاکن لکما کان رہتے ہوئے کُل یوم ہونی شان ہے وہ ہر وقت ایک نئے عالم کو خلق کرتا ہے جیسا کہ سوفیہ کا عقیدہ ہے کہ تجلی میں تکرار نہیں عالم کی کوئی ایک صورت جو اس ذات مطلق کی ایک تجلی ہے کسی دوسرے لمحے میں نہ ہرانی نہیں جاتی دوسرے لمحے میں کوئی دوسری اپنی پہلی حالت پر نہیں ہوتی۔ اسی کو اسلامی حکماء تجرید و امثال کہتے ہیں۔ اگر کفایت فیہ من ہوتی، ایک حقیقت ہے نور روح انسانی کو بھی صفات الہیہ ہیں۔ حسب توفیق حصہ ملا ہے۔ مجازی خدائی انسان میں بھی موجود ہے اور خدائی مجبور اور مقید محض ہستی میں نہیں ہو سکتی اس لئے لازماً انسان کسی نہ کسی صورت میں اپنی تقدیر کا معمار ہے۔ اپنی تقدیر کی یہ ہماری اس کو مبدد و فیض سے عطا ہوئی ہے جس نے اس صفت کو فطرت انسانی کا ایک آقا ضابطہ دیا ہے۔ جس طرح خدا کی فطرت کا آقا ضابطہ

علی الاطلاق خلاقی ہے۔ برگساں ماہیتِ حیات کا کسی قدر وجدان حاصل کرنے کے بعد اس کو ارتقائی قرار دیتا ہے۔ اس لحاظ سے اس کو عارفِ رومی سے کچھ مناسبت ہے اگرچہ عارفِ رومی کا عرفان اس کے مقابلے میں بہت زیادہ وسیع اور بہت زیادہ عمیق ہے۔ برگساں اخیر عمر میں اس نتیجے پر پہنچا کہ عرفانِ ماہیتِ حیات جو عقل سے ماورائے وجدان سے حاصل ہوتا ہے وہ اس عشق کے مرادف ہے جو انبیا و اولیا میں پایا جاتا ہے۔ اس تحقیق میں بھی وہ عارفِ رومی کے نقوشِ قدم پر چلا، اگرچہ بہت دُور تک نہیں جاسکا لیکن ایک فلسفی معرفتِ حقیقی کی طرف جتنے قدم اٹھا سکتا ہے اتنے اس نے بتدریج اٹھائے ہیں۔ اسی علامہ اقبالؒ زمانہٴ حال کے فلاسفہ میں سے سب سے زیادہ برگساں کے مداح تھے، اور برگساں کے بعض افکار کو انھوں نے اپنے پیغامِ احیاءِ ملت کا جزو بھی بنایا۔

زمانہٴ حال کے ایک دوسرے عظیم المرتبت امریکی مفکر و لیبرل جیمز نے اپنی کتاب ایمان میں ایک بلیغ مقالہ جبر و قدر پر سپردِ قلم کیا اس کے استدلالِ کالب لباب بھی عارفِ رومی کے عرفان کی تائید کرتا ہے، وہ کہتا ہے کہ حیاتِ کلی کوئی منطقی چیز نہیں۔ اس حیات کے کئی پہلو ہیں، اور ہر پہلو کو سمجھنے اور عمل میں لانے کے لئے مختلف اصول موضوعہ اختیار کرنے پڑتے ہیں۔ انسان کی عقل آلاتِ گریہ ہے جو آلہٴ زندگی کے کسی ایک شعبے میں کام آتا ہے وہ کسی دوسرے شعبے میں بالکل بے معنی اور بے کار ہوتا ہے۔ زندگی کا ایک پہلو طبعی ہے اور دوسرا نفسی جس میں اخلاقی احساس بھی داخل ہے اور میلانِ ایمان بھی۔ زندگی کی بلند مقصد کو شبیاں عقیدہٴ اختیار اور ایمان بالمقصود کی بدولت ظہور میں آتی ہیں۔ جبر اور اختیار فقط دو مختلف زاویائے نگاہ ہیں جس طرح کانٹا کہتا ہے کہ زمان و مکان حقائقِ مستقلہ نہیں، بلکہ زندگی کے بعض پہلوؤں کے اندر اک کے لئے لازمی ہیں، گویا زمان بھی ایک آلہٴ ادراک ہے اور مکان بھی ایک آلہٴ ادراک۔ حقیقت نفس الامر میں نہ زمان ہے اور نہ مکان :

نہ ہے زمان نہ مکان کَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ (اقبال)

جیمز کہتا ہے کہ مادی اور طبیعی عالم کو سمجھنے کے لئے جبر ایک ناگزیر آلہ ہے، اگر علت و معلول کا لزوم فرض نہ کیا جائے تو طبیعیاتی حکمت وجود ہی میں نہیں آ سکتی جو چیز ناگزیر ہے اس کو ماننے کے بغیر چارہ نہیں طبیعیاتی لزوم سب سے زیادہ ریاضیات میں پایا جاتا ہے، اس لئے جس طبیعی علم میں جتنا زیادہ ریاضی کو دخل ہوتا ہے، اسی قدر وہ علم یقینی ہوتا ہے۔ دو اور دو لازماً چار ہی ہونگے۔ دائرہ یا مثلث کے صفات اور ان کے نتائج میں کہیں اختیار کا دخل نہیں ہو سکتا۔ برکساں نے کہا تھا، کہ فطرت مادی یا فطرت خارجی مکانی ہے۔ اور اس کے اندر زمان کا تصور بھی مکان سے مخلوط ہو جاتا ہے۔ اس حقیقت کی طرف جا بجا عارفِ رومی نے بھی اشارہ کیا ہے، بلکہ بعض موقوف پر خوب و نفاحت بھی کی ہے۔ اس مکانی عالم میں سب سے زیادہ ریاضی کام آتی ہے اور برکساں عقل نظری کو ریاضیاتی عقل ہی کہتا ہے۔ جیمز بھی اس بارے میں برکساں کا ہم نوا ہے اور علامہ اقبال اس نظریہ میں ان دونوں سے متفق ہیں۔ بہر سب سے زیادہ ریاضی میں ملتا ہے یا ریاضیاتی طبیعیات میں اس لئے کہ ادراک فطرت مادی میں جبر ہی موزوں آلہ ہے۔ لیکن اخلاقی اور روحی زندگی اور وجدان حیات میں یہ جبر کا آلہ بالکل کام نہیں آتا۔ جیمز بھی مولانا روم کی طرح کہتا ہے کہ اختیار کے بغیر اخلاقی احساس بے معنی ہو گا، لیکن چونکہ اخلاقی احساس ایک ناگزیر حقیقت ہے اس لئے اختیار کو بھی لازماً تسلیم کرنا پڑیگا۔ زندگی اپنی اصلی ماہیت میں ہمارے محدود مفہومات کے مطابق شاید جبری ہے اور نہ اختیار ہی لیکن اس کے مادی اور اخلاقی مظاہر ہیں یہ دونوں ایک ہی بلکہ قائم آتے ہیں منطلق کو ان میں تضاد معلوم ہوتا ہے تو ہو۔ کثیر حیات ہماری غفلت کی بنا پر نہیں۔